H. g. hum. 130 bn-1

Xe
ris ervato-
Nu erlaubt
izber

A 17

<36620261560015 S
<36620261560015
Bayer. Staatsbibliothek

H. g. hum. 130 m-1

H

DIE

RELIGION DES BUDDHA.

VON

CARL FRIEDRICH KOEPPEN.

ERSTER BAND.

DIE RELIGION DES BUDDHA UND IHRE ENTSTEHUNG.

BERLIN.
FERDINAND SCHNEIDER.
1857.

DIE

RELIGION DES BUDDHA

UND

IHRE ENTSTEHUNG.

VON

CARL FRIEDRICH KOEPPEN.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS.

Für denjenigen, welcher die Verkettung der Ursachen und Wirkungen kennt, giebt es weder Seyn, noch Nichts.

Çâkjamuni Buddha.

BERLIN.

FERDINAND SCHNEIDER,

LENNÉ-STRASSE 3.

1857.

171 = D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Eine Vorrede schreiben, heisst gewöhnlich, sich und sein Werk im Voraus entschuldigen. Ich will dies nur in zwei Beziehungen thun, und so kurz, wie möglich. Im Uebrigen soll das Buch sich selbst rechtfertigen, oder verworfen werden.

1) Der vorliegende Band bedürfte zu seiner Ergänzung eines zweiten, in welchem die Geschichte des Buddhathums bis auf die Gegenwart fortgeführt würde. Die Vollendung eines solchen liegt jedoch erst dann einigermaassen in der Möglichkeit, wenn das von Wassiliew der Petersburger Academie überreichte Werk, desgleichen die Geschichte des indischen Buddhismus von dem Tibetaner Tarantha, und die Lebensbeschreibungen mehrerer buddhistischer Kirchenväter, deren Erscheinen in Aussicht gestellt ist, veröffentlicht seyn werden.

2) Die Schwierigkeiten buddhistischer Studien werden bekanntlich auch dadurch erhöht, dass die verschiedenen buddhistischen Völker bei der Uebertragung ihrer Religionsschriften und anderer indischer Originalwerke so zu verfahren pflegen, dass sie auch die technischen Bezeichnungen, ja selbst die Namen aller Art entweder übersetzen, oder sie oft bis zum Unkenntlichen transscribiren oder corrumpiren. Ich habe es daher für keinen Raub gehalten, bei den bedeutendsten geographischen, historischen und mythologischen Namen, desgleichen bei den wichtigsten dogmati-

schen, philosophischen und andern Ausdrücken, unter dem Text die Umgestaltungen hinzuzufügen —, so weit ich deren habhaft werden konnte —, welche dieselben etwa in der chinesischen, tibetanischen, mongolischen und in den hinterindischen Sprachen erleiden, und darf dies vom Leser nicht so angesehen werden, als habe ich mit einer Sprachgelehrsamkeit Parade machen wollen, die ich nicht besitze. Erhebliche Irrthümer werden bei der Sorgfalt, die ich angewandt, eben nicht vorgefallen seyn, wenn auch die Orthographie nicht immer ganz genau und gleichmässig seyn mag. Da ich auf den Druck mit lateinischen Lettern nicht gefasst war, so hatte ich geglaubt, mich der Accentuirung der indischen Worte überheben zu dürfen. Indem diese erst während des Drucks und oft erst bei der Correctur hergestellt werden konnte, sind in derselben manche Nachlässigkeiten und Fehler, namentlich auf den ersten Bogen, geblieben.

Berlin, 29. Juni 1857.

C. F. Koeppen.

Uebersicht des Inhalts.

Die religiöse Entwickelung der Inder bis zum Erscheinen des Buddha, p. 1—70.

Die Arier des Pentschab. Ihre Götter und ihr Cultus. Eroberung der Gangesländer, und die dadurch herbeigeführte Entwickelung neuer Verhältnisse. Anfänge der Kastenbildung. Sieg der Hierarchie. Umgestaltung der religiösen Anschauungen, und Uebergang zum Brahmanismus. Die Lehre von der Weltseele, vom Weltübel und von der Seelenwanderung. Praktische Consequenzen dieser Theorie. Die göttliche Weltordnung. Strenge Scheidung der Kasten. Die Unreinen. Das System der kirchlichen Pflichtenlehre und die Bussen. Die Ascese, und ihre Opposition gegen die erbliche Hierarchie. Die Philosophie. Das Vêdântasystem. Die Sânkhjadoctrin, als Vorläuferin des Buddhismus.

Das Leben des Buddha Çâkjamuni, und die erste Periode der buddhistischen Kirchengeschichte bis zum Concil von Pâtaliputtra, p. 71—209.

Unsicherheit der Tradition. Die zwölf Abschnitte im Leben des Buddha. Seine Familie und seine Eltern. Uebernatürliche Empfängniss und Geburt. Seine Kindheit und Jugend. Seine Verheirathung. Die vier Ausflüge. Er verlässt das väterliche Haus. Seine Bussübungen. Sein Kampf mit dem Versucher, und seine Erhöhung zum Buddha. Er beginnt das Glaubensrad zu drehen. Erfolg seiner Predigten. Die gläubigen Könige und Herrn Magadhas und Kôçalas. Seine hervorragendsten Jünger. Seine Gegner. Die Tîrthyas und ihre Creaturen. Dêvadatta und König Adjâtaçatru. Die 45 Sommeraufenthalte. Seine letzten Lebenstage, sein Tod und seine Bestattung. Die buddhistischen Chronologien.

Die allgemeine Bedeutung des Buddhismus. Verwerfung der brahmanischen Götter und der Autorität der Vêden. Seine

moralische Haltung. Die Kaste ist ihm gleichgültig. Hinneigung zu den untern Kasten und den Armen. Seine Lehrweise von der brahmanischen grundverschieden. Umgestaltung der Ascese und Begründung des Klosterwesens.

Der erste Zeitraum der buddhistischen Kirchengeschichte. Die Concile. Ausgleichung der südlichen und nördlichen Tradition über dieselben. Das Concil zu Râdschagriha. Das Concil zu Vâiçâlî. Die Sectenspaltungen. Die Invasion Alexanders in das Pentschab, und deren Einfluss auf Indien. — Tschandraguptas. Dharmâçôka. Seine Bekehrung zum Buddhismus. Seine Förderung desselben. Die Edikte Piyadasis. Das Concil zu Pâtaliputtra. Die grosse Mission. Mit ihr beginnt die Trennung des südlichen und nördlichen Buddhismus. Versuch, den Anfangspunkt des durchlaufenen Zeitraums annähernd zu bestimmen.

Der Buddhismus, p. 211—614.

Der Grundgedanke und das Grunddogma des Buddhismus, p. 213—226.

I. Dharma, p. 227—328.

Von den Welten, p. 228—238.

Kein Weltenschöpfer und keine Schöpfung. Die buddhistische Kosmologie. Unzählige Welten. Gestaltung der einzelnen. Der Mêru und die vier Erdtheile. Der Uebereinanderbau der Welten. Die Welt des Gelüstes, die Welt der Formen und die formlose Welt.

Von den Classen der Wesen, p. 238—266.

Die fünf Wege der Geburt. Die Höllengeschöpfe und die Höllen. Die Prêtas. Die Thiere. Die Asuras und Dämonen. Die Menschen. Die Götter. Die Götterhimmel in allen drei Welten. Tabellarische Uebersicht derselben.

Von den Weltumwälzungen, p. 266—289.

Die Lehre von den Kalpas. Die drei Arten der Weltzerstörung. Der Neubau der Welt. Die Verschlechterungs-Perioden der Menschheit. Der Kalpa der Stabilität, und sein Auf- und Niedersteigen. Wodurch werden die Weltumwälzungen bewirkt?

Vom Kreislauf und von der Erlösung, p. 289—309.

Die Wanderung der Seelen. Die Sünde als Ursache derselben. Die moralische Action, d. h. Verdienst und Schuld, und deren Vergeltung. Eine eigenthümlich buddhistische Vorstellung der Seelenwanderung. Die Erlösung im Nirvâna. Begriff und abweichende Vorstellungen des Nirvâna.

Von den Buddhas p. 310—328.

Unzählbarkeit der erlösenden, allerherrlichst-vollendeten Buddhas. Die Buddhacarrière und ihre Stadien. Die vier Buddhas der Vergangenheit dieses Kalpas. Der jüngst erschienene, gegenwärtig regierende Buddha Çâkjamuni. Seine Wanderungs-

geschichte und seine Opfer. Die 550 Geburten. Seine letzte Geburt vor der Erlangung der Buddhawürde als Königssohn Vêssantara. Der zukünftige Buddha Mâitrêya.

II. Vinaya, p. 329—593.

Das Mönchthum und die Regel, p. 329—381.

Begriff und Namen. Die „dreizehn Vorschriften" und das „Sûtra der Befreiung." Das Noviziat. Die Investitur. Die Kleidung und die Geräthschaften der Religiosen. Die Residenz. Einsiedlerthum und Klosterwesen. Der Cölibat. Das Betteln. Die Speisegesetze. Das Gelübde der Armuth, und wie es gehalten wird. Die Beichte als Disciplinareinrichtung. Das Varschahalten. Die Versammlungen der Geistlichen. Die Nonnen und die Vorschriften für sie. Die Klöster, deren Entstehung und Einrichtung.

Die Hierarchie und Hagiologie, p. 382—441.

Grund und Ausgang der geistlichen Gewalt. Die Presbyter oder Sthavirâs. Kein Patriarchat. Kritik der Verzeichnisse von den angeblichen Patriarchen oder Nachfolgern des Buddha. Die Hierarchie der Gelehrsamkeit und der Heiligkeit. Unterschied der Prithagdjana und Ârya. Die vier Stufen des Pfades. Der Çrôtâapanna, Sakridâgâmin und Anâgâmin. Diese drei unteren Stufen sind auch den Laien zugänglich. Der Archat und seine Begabung. Die drei Classen der buddhistischen Heiligen, und die verschiedenen Ueberfahrten. Der Çrâvaka. Der Pratyêka-Buddha. Der Bôdhisattva. Der vollendete Buddha. Seine Vollkommenheit. Sein Leib, und die Kennzeichen der Schönheit. Seine geistigen Attribute. Die 37 begleitenden Bedingungen der Bôdhi. Die 18 Bedingungen der Abhängigkeit. Die vier Gründe des Vertrauens. Die zehn Buddhakräfte.

Das Laienthum und die Moral, p. 441—486.

Gründe für die Verknüpfung von Laien mit dem Orden. Die Upâsakas und Upâsikas. Das Gelöbniss, und die Gebote für dieselben. Der buddhistische Decalog. Die buddhistische Wesensliebe. Die 10 Pâramitâs. Auszug aus den „Fusstapfen des Gesetzes." Zeugnisse für die Lauterkeit der buddhistischen Moral. Ihr wohlthätiger Einfluss auf die Gesinnung und Gesittung der Völker. Uneingeschränktes Verbot des Tödtens. Abschaffung der Menschenopfer, der Hinrichtungen, der Thieropfer, Beschränkung der Jagdwütherei u. s. w. Erregung des werkthätigen Mitleids. Almosenspendungen, Wohlthätigkeitsanstalten, Hospitäler u. dgl. Die religiöse und kirchliche Toleranz des Buddhismus. Beispiele von der Toleranz buddhistischer Herrscher und Staatsmänner. Die nationalen Unterschiede und Gegensätze verschwinden vor dem Buddhismus. Er befördert auch Haustugend, Sittlichkeit des Familienlebens. Sein Verhältniss zur Polygamie und Polyandrie. Die Schattenseite

der buddhistischen Ethik: sie ist wesentlich negativ, kann wohl die Roheit zähmen und mildern, aber nichts schaffen, und zuletzt nur abspannen und ermatten. Blicke auf die buddhistischen Völker, was sie vor ihrer Bekehrung zum Buddhismus waren, und was sie jetzt sind.

Die Kirche und der Cultus, p. 486—585.

Der Begriff der Kirche. Verhältniss des buddhistischen Geistlichen zum Laien. Der Glaube an die Seelenwanderung, eine mächtige Stütze der geistlichen Gewalt. Anfänglich kein Cultus. Ursprung des buddhistischen Cultus. Der Bilderdienst. Die kirchlich-stereotype Darstellung des Buddha und der Heiligen. Die buddhistische Plastik und Malerei. Der Reliquiendienst. Die verschiedenen Arten von Reliquien. Die Çarîras, namentlich die heiligen Zähne. Die Hinterlassenschaft der Buddhas und Heiligen. Die heiligen Stätten und Fusstapfen. Die Grabmonumente oder Stûpas. Deren Bauart und innere Einrichtung. Ihre Bestimmung. Die kirchlich-symbolische Bedeutung ihrer Form und Architectur. Von der Form des Cultus. Vom Gebet. Das Opfer. Die buddhistischen Sacramente. Die Tempel und Altäre. Feier der Beichttage. Die grossen Jahresfeste und ihre kirchliche Bedeutung. Die Versammlungen der Befreiung. Der Familiencultus.

Die Beschauung, p. 585—593.

Ihre Bedeutung. Die 4 Dhyânas. Die jenseits der Dhyânas liegenden Samâdhis.

III. Abhidharma, p. 595—613.

Dessen Schwierigkeit. Die Erkenntnisswege. Die buddhistische Logik und die Form des Urtheils. Die Elemente. Die fünf Skandhas. Die zwölf Nidânas.

Schluss, p. 613—614.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Die religiöse Entwickelung der Inder bis zum Erscheinen des Buddha.

Unter allen Völkern indo-germanischer Zunge haben die Arier (*Arja*), wie es scheint, als die letzten die ursprüngliche Heimath an den Oxusquellen, jenes kalte *Airyana-vaêja* mit zehn Wintern [1]) verlassen, und der östliche Zweig des Stammes, wahrscheinlich durch religiösen Zwiespalt von dem westlichen gelöst, ist durch die Kabulpässe ins „Land der sieben Ströme" hinabgestiegen [2]). Hier finden wir die Ost-Arier zur Zeit der ältesten Hymnendichtung des Veda, und diese Hymnen sind es, die uns den ersten umfassenden Blick in das innere und äussere, religiöse und gesellige Leben derselben gestatten [3]).

Es ist dies Volk der Veden noch einigermaassen verschieden von seinen späteren, brahmanisirten Sprösslingen: Sitten und Gebräuche, Anschauungen und Zustände erinnern vielmehr oft noch unwillkürlich an das Bild, welches Herodot von den Persern der älteren Zeit, Tacitus von den Germanen entwirft. Noch ist das Leben nomadisch und wenn auch nicht völlig unstät, doch wesentlich auf Viehzucht begründet, obgleich in den Hymnen auch des Ackerbaus gedacht, Dörfer und Städte erwähnt werden. Es giebt demnach bei den Ariern des Pentschab noch keinen eigent-

1) Spiegel „Avesta" I, 61. Gobineau „Essai sur l'inégalité des races humaines" II, 107.

2) Die sieben Ströme sind der Indus nebst den fünf Flüssen des Pentschab und wahrscheinlich die Sarasvatî, jetzt Gaggar.

3) Jeder Veda zerfällt in ***Mantra's***, Gebete, Anrufungen, Hymnen, und ***Brâhmana's***, d. h. Ritualvorschriften. Jene bilden den älteren Theil und wenn im Folgenden allgemein von den Veden und der vedischen Vorzeit der Inder gesprochen wird, so sind darunter stets die Mantras zu verstehen und die Periode, in welcher sie entstanden und deren Zustände sie schildern.

lichen, geschlossenen Staatsverband, sondern, wie bei allen Hirtenvölkern, eine Anzahl von Stämmen, an deren Spitze Häuptlinge oder Könige stehen: es giebt ferner noch keine strenge Absonderung und Unterordnung der Stände, die eben bei der patriarchalischen Einfachheit, bei der Beweglichkeit und Ungebundenheit des Hirtenlebens nicht zu gedeihen pflegt; es giebt keinen von der Masse des Volks geschiedenen und bevorzugten Priesterstand, sondern jeder Hausvater ist zugleich für sich und die Seinigen Priester und besorgt die Familienopfer selbst, nur von den Königen werden bestellte Opferer (*Purôhita's*) gehalten, welche sich durch Kenntniss der Gebete und Ritualien auszeichnen und bei den gemeinschaftlichen Stammesfesten die Ceremonien leiten; es giebt mit einem Worte das nicht, worauf seit länger als dritthalb Jahrtausenden das gesellschaftliche Leben der Inder vorzugsweise beruht — das Kastenwesen [1]). Noch sind diese nicht jenes gespaltene, trübseelig-religiöse, speculative, büsserische, nur in wüsten Phantasien und gespenstischen Abstractionen lebende, an aller Wirklichkeit verzweifelnde, todesmüde, unmännliche Geschlecht, zu dem sie nach und nach durch den entnervenden Einfluss des Klimas im Gangesthale, durch die priesterliche Corruption des Verstandes und der Einbildungskraft und in letzter Instanz durch die Bedrückungen der muslemetischen und christlichen Eroberer heruntergekommen sind, sondern noch jugendfrisch, lebensmuthig, wander- und kampfeslustig, tapfer und streitbar, wie dies ja die Indusvölker, welche der brahmanischen Ordnung sich nicht gefügt, noch zur Zeit Alexanders des Grossen waren. Zeugniss davon geben die vielen Gebete, in welchen die Götter um Stärke und Ruhm, Sieg und Schlachtenglück, Gold und Beute angerufen werden.

Wie aber ein Volk ist, solche Götter hat es auch. Wie die Arier des Siebenstromlandes als Hirten noch im innigsten Zusammenhange mit der Natur stehen, mit dem Himmel und seinen Gestirnen, der Luft und ihren Veränderungen, den wechselnden Phänomenen der Tages- und Jahreszeiten, so sind auch ihre Götter zuerst und wesentlich Naturgötter, es sind die Mächte, welche das All durchwirken und erhalten, welche den Menschen, Thie-

1) Nur in einem Liede des *Rig-Vêda* t. IV, p. 341 (bei Langlois) werden die vier Kasten genannt; doch dieses Lied ergiebt sich auf den ersten Blick als ein verhältnissmässig sehr spätes.

ren, Pflanzen Leben, Wachsthum und Gedeihen schaffen, die elementarischen Kräfte und Gewalten in ihren mannigfaltigen Aeusserungen, Erscheinungen, Gestaltungen und Beziehungen: Licht, Luft, Feuer, Wasser, Erde u. s. w.

Von dem Lichte, als dem Ersten und Allgemeinsten, ist auszugehen: von ihm ist die religiöse Anschauung der Inder, ja der Indo-Germanen überhaupt ausgegangen. Denn sie alle leiteten ursprünglich die Begriffe „Gott" und „Himmel", die auf der ersten Stufe der religiösen Entwickelung bei sehr vielen Völkern in Eins zusammenfallen, aus dem Begriffe des Leuchtens[1]) her, und aus diesem sprachlichen, wie aus dem allgemeinen Grunde, dass auch in seiner religiösen Entfaltung der Geist von der Einheit ausgeht, ist anzunehmen, dass in der ältesten, indo-germanischen Vorzeit einst jener Urmonotheismus bestand, in welchem der „lichte Himmel" und das „himmlische Licht" als die eine und alleinige Gottheit angeschaut und verehrt wurde[2]).

An diesen Urmonotheismus erinnert im Kreise der vedischen Götter noch sehr lebhaft Varunas, der „Umfassende," als das allumfassende Himmelsgewölbe und zugleich Urquell des Alles erleuchtenden, belebenden, durchdringenden und schaffenden Lichts. Er ist mithin eigentlich jener erste *Dêvas* oder *Djaus* selbst, der indess, sobald sich der eine Gottesbegriff in mehrere Götter gespalten hat, ebenfalls zu einem besonderen Subjecte, einer einzelnen Gottheit geworden ist, obgleich er den andern gegenüber noch wesentlich die Einheit und Allgemeinheit repräsentirt. Wir dürfen ihn hiernach für den ältesten historisch-aufzeigbaren Gott der Inder, ja vielleicht der Indo-Germanen überhaupt halten, wie sich denn sein Andenken wenigstens bei den Griechen im Götterahnen Uranos erhalten hat. Varunas „bereitet der Sonne ihre Pfade, Mond und Sterne wandeln nach seinen Gesetzen, er leitet den

1) ***Dêva***, von der Wurzel *div* „leuchten" hat sich irgendwie als Bezeichnung für „Gott" in allen indo-germanischen Sprachen erhalten, im Deutschen im Namen des Gottes ***Ziu*** (nord. ***Tyr***), nach welchem der Dienstag benannt ist, in der Edda in vielen Beinamen Odhins z. B. ***Hagnatyr***, ***Hroptatyr*** u. a. Von derselben Wurzel ***Djaus*** „Himmel." Lassen „Indische Alterthumskunde." I, 755. Roth „Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft" I, 66. Auch die Chinesen, Mongolen und Türken haben ein Wort *(Thian, Taegri, Tangry)* für Himmel und Gott.

2) Benfey „Indien" (bei Ersch und Gruber) 159.

Lauf der Monate und Jahre; in ihm ruhen alle Lebenskeime, er giebt den Pflanzen Luft, Milch den Kühen, den Rossen Kraft, die Seele den Menschen" u. s. w.[1])

In der Periode, in welcher die Vedahymnen gedichtet wurden, hatte Geist und Anschauung der Arier sich bereits den einzelnen, besonderen Sphären des Naturlebens zugewandt und dadurch in die Vielheit zersplittert und so war denn Varunas, obwohl nicht förmlich abgesetzt, wie der griechische Uranos, doch in den Hintergrund des Bewusstseyns zurückgedrängt worden, während im Vordergrunde zahllose Götter auftauchen, in denen eben die einzelnen Seiten und Theile, Richtungen und Kräfte des Naturlebens symbolisirt erscheinen und über deren buntem Spiel und Gewimmel die Erinnerung an die allgemeine Macht, welche hinter ihnen in unermesslicher Ferne, in geheimnissvoller Einsamkeit an den Gränzen des Weltalls, jenseits der Sonne und der Gestirne thront — und dort hoch über allen andern Göttern wohnt Varunas — allmählig verbleicht und verdämmert und nur noch in der Anschauung der stillen, hehren Unendlichkeit des Nachthimmels als Erinnerung auftaucht. Wenn daher Varunas noch in den Veden „König der Götter und Menschen" genannt wird, so ist er jenen Königen zu vergleichen, die, zufrieden mit der höchsten Autorität, sich in die unnahbare Stille und Heiligkeit der Majestät zurückgezogen haben, die Regierung aber, die factische Gewalt ihren Stellvertretern überlassen: er herrscht noch, aber er regiert nicht mehr.

Der wirklich regierende ist Indra, nicht Gott des Himmels schlechthin, sondern der Luft, des Wolkenhimmels, sehr ähnlich dem griechischen Zeus und nordischen Thor.[2]) Er spaltet mit dem Blitze die Wolken und erschlägt den Dämon oder Drachen, welcher die befruchtenden Gewässer des Himmels gefangen hält, — eine in den Hymnen sich hundertfach wiederholende Vorstellung; er vertreibt die giftigen Dünste, die ungesunde Schwüle, die

1) *Rig-Vêda* l. c. I, p. 43, 493 fg. II, 186, 381. III, 157, 123 fg. Roth „Die höchsten Götter der arischen Völker," in der oben genannten Zeitschrift VI, 67 flg. Die Annahme von einer älteren sittlichen Bedeutung der vedischen Lichtgötter und des Varunas insbesondere ist eben so unnatürlich, als unhistorisch.

2) Indra und Zeus oder doch Jupiter fallen im Begriffe und Worte *Djauspitar:* „Herr des Himmels", lat. *Diespiter* zusammen. Wuttke „Geschichte des Heidenthums" II, 241 flg. hat die Bedeutung von Varunas und Indra vollständig umgekehrt.

verzehrende Dürre; er giesst Regen herab, füllt die Ströme, giebt Fruchtbarkeit und Reichthum u. s. f. Als Träger des Blitzes und Herrscher im Donnergewölk ist er aber zugleich, wie der Homerische Zeus, Gott des Kampfes und Sieges, Entscheider der Schlachten, Zerstörer der Städte u. s. w.

Am häufigsten unter allen Göttern wird Agnis angerufen, als die leuchtende, erwärmende und verzehrende Macht des Feuers, vorzugsweise jedoch als Feuer des Altars, als Opferflamme, und in dieser letzteren Eigenschaft gewinnt er dem Indra, ja dem gesammten Olymp der Arier gegenüber eine sehr entschiedene und einflussreiche Stellung und Bedeutung. Wie er nämlich selbst als Blitz vom Himmel stammt, so steigt er als lodernde Flamme wieder zu demselben empor und trägt zugleich mit den Spenden auch die Wünsche und Gebete der Menschen zu den Göttern hinauf. So wird er zum Mittler zwischen beiden, zum Verbindungsgliede zwischen Erde und Himmel, zum Herold der Götter, der sie zum Opfer zusammenruft, zum Priester unter den Göttern und zum Gott der Priester.

Dies die Führer und Repräsentanten des vedischen Pantheon. Um sie her und hinter ihnen bewegen sich Schaaren von Gottheiten zweiten und dritten Ranges, zunächst die Âditjas, d. h. die Lichtgötter in Varunas Gefolge, namentlich Mitras und Arjaman, beide häufig mit ihm zusammen angerufen und bekanntlich auch den West-Ariern, d. h. den Persern angehörig, ferner die Sonne unter verschiedenen Namen, als Sûrja, Savitrî, Pûschan u. a., Uschas die Morgenröthe, das Zwillingspaar der *Açvinen*, d. h. die Lichtstrahlen, welche ihr vorauseilen, desgleichen die Winde als Wâju, Rudra (der Sturm) und dessen Söhne, die Maruts, natürlich an Indra sich anschliessend, dann die Ritus oder Jahreszeiten, die Erde, der Indus, die Flüsse und Gewässer überhaupt u. s. w., endlich mancherlei Classen von Dämonen, Genien, Nymphen u. dgl., als z. B. die den Göttern feindlichen Asuras [1]), die Râkschasas, Apsaras u. a. Von den

1) In den Veden sind die Devas die guten, die Asuras die feindlichen, bösen Götter. Umgekehrt bei den Persern. Ihnen ist der grosse Asura *(Ahura mazda)* das gute, schöpferische Princip und die Dewas *(Daêva's)* z. B. Indra sind böse Geister, woraus sich ergiebt, dass, wie oben angedeutet, Religionsstreitigkeiten zwischen Ost- und West-Ariern geherrscht haben müssen.

drei grossen Göttern des späteren Brahmanismus erscheint in den Hymnen nur Vischnu, nicht gerade als untergeordnete Gottheit, doch auch nicht in vorderster Reihe; Brahmâ dagegen und Çivas sind ihnen völlig unbekannt.

Neben dem Cultus der Naturmächte ist der Geisterglaube, die Verehrung der Vorfahren und die Ahnung von der Fortdauer der Seele nach dem Tode ein wesentliches und sehr altes Element der Religion. Die einfachste und früheste Vorstellung, in welche sich diese Ahnung kleidet, ist ohne Zweifel die, dass die Manen in die Elemente und zunächst in die Luft zurückkehren und mit den Winden, gleich Nebeln und Wolken, den unendlichen Raum durchschweifen. Dieselbe tritt uns auch in den Veden entgegen; ja die Maruts, die Söhne des Sturmes, sind ursprünglich vielleicht gar nicht als Winde zu fassen, sondern als die Geister der Verstorbenen, die mit dem Sturme dahinfahren.[1]) Die Vorfahren *(Pitris)* werden durch Spenden geehrt und aus allen Himmelsgegenden zum Opfer geladen. Weiter hat sich jene Vorstellung schon dahin entwickelt, dass die abgeschiedenen Seelen gleichsam ein eigenes Reich bilden, einen eigenen Himmel bewohnen, welche Jama beherrscht, der erste Sterbliche, der Versammler der Menschen, der zuerst den Weg aufgefunden hat, welcher aus der Tiefe in die Höhe führt und jetzt König der Seeligen ist. „Es sind drei Himmel" — heisst es[2]) — „zwei in der Nähe des Savitrî (der Sonne); der dritte ist die Wohnung Jamas und der Aufenthaltsort der Todten." Erst später ist Jamas Reich unter die Erde verlegt und er selbst zum förmlichen Todes- und Höllengotte geworden.

Die Lehre von der Wiedergeburt oder der Seelenwanderung findet sich noch nicht in den Vedahymnen, wenn man auch zugeben kann, dass dieselbe angedeutet und vorgebildet in der Vorstellung liege, nach welcher die Seelen der Verstorbenen durch die Macht des Feuers, das den materiellen Leib verzehrt, mit einem Strahlenkörper, dem „Harnisch Agnis," umkleidet werden. Wir werden sehen, welche Rolle dieser „geistliche Leib," wenn

1) C. de Noorden „Symbolae ad comparandam mythologiam Vedicam cum germanica" p. 23. Nach ihm hinge das Wort *Marut* etymologisch mit mori und dem deutschen Mare (Nachtmare) zusammen.

2) *Rig-Vêda* l. c. I, 66.

ich ihn so nennen soll, in Theorien der späteren Metempsychose spielt.[1])

Die Götter der Veden bilden kein System — daher keine durchgeführte Kosmogomie und Theogomie, sondern nur Anfänge zu derselben — und die Gruppen, in welche sie auseinandergehen, sind nichts weniger, als streng von einander geschieden. Die Gestalten, noch in der Formation begriffen, verschwimmen vielmehr in einander und gewähren so den Anblick einer auf- und abwogenden, halb festen, halb flüssigen Masse von Anschauungen, Symbolen, Allegorien und Personificationen. Desshalb überall Unsicherheit, Vermengung und Widersprüche. Diese bestimmte Gottheit kann z. B. auch jene sein und jene wiederum diese. Varuna ist zugleich Indra, Indra ist Agni u. s. f. Keine von den nur einigermaassen hervorragenden, die nicht irgend einmal als die höchste und mächtigste, gewissermaassen als die alleinige, wenigstens als die Quintessenz aller übrigen bezeichnet würde: hier ist es Agni, ein andermal Savitrî, dort Indra, Vischnu, Rudra u. s. w. Diese wahrhaft heidnische Confusion, in der schon der Pantheismus quillt und treibt, mag zum Theil ganz äusserlich dadurch entstanden seyn, dass die Hymnen von sehr verschiedenen Verfassern und zu verschiedenen Zeiten gedichtet worden und dass die Götter vieler einzelnen Stämme in das vedische Pantheon zusammengeflossen sind; innerlich und wesentlich ist sie aber aus dem Bestreben hervorgegangen, in der einzelnen Gottheit die vielen, in der einen das Ganze des Göttlichen zu ergreifen und wiederzufinden. Der formelle Grund davon liegt endlich tief im Wesen

1) Der Erste, welcher nach Eröffnung der Veden die Behauptung aufgestellt hat, die Idee der Seelenwanderung sey ganz und fertig in den Liedern des *Rig-Vêda* vorhanden, ist, so viel ich weiss, Obry in seiner Abhandlung „Du Nirvâna Indien“ Paris 1856. Er kann indess nur eine einzige dunkle Stelle dafür anführen: „Enveloppé dans le sein de sa mère et sujet à plusieurs naissances, il (l'homme) est au pouvoir du mal.“ Bei Langlois I, 387. Auch ist derselbe in einem grossen Irrthum, wenn er meint (p. 15), die Vorstellung der Seelenwanderung sey uralt, so alt, dass sie nach Thomas Burnets Ausspruch „ohne Vater und Mutter und ohne Genealogie ist.“ Dieselbe tritt vielmehr immer erst in einem späteren Stadium der religiösen Anschauung hervor, und Vater und Mutter sind ihr die dogmatische Umbildung der Mythologie in Theologie und die Erstarkung der Hierarchie. Die Idee von dem strahlenden Körper, in welchem die Seelen vom Feuer des Holzstosses zum Jama getragen werden, in dem Hymnus b. Langlois I, 156 flg.

der indischen Phantasie. Dieselbe offenbart gleich hier, in ihrem ersten Aufleuchten, die vielgepriesene Fülle und Fruchtbarkeit, zugleich aber auch jenen Mangel an Form, den sie nie hat ausgleichen können. Maasslosigkeit ist von Anfang an ihr Charakter gewesen, eine Maasslosigkeit, die zuletzt in völlige Zügellosigkeit und bodenlose Lüderlichkeit untergegangen ist; denn zum Maasse, zur Beschränkung der eigenen Ueberfülle gehört ein besonnener practischer, gebildeter Verstand, und zu diesem haben sich die Inder trotz ihrer speculativen und grammatischen Spindigkeiten, trotz ihrer vielen Gesetzbücher nie emporgearbeitet. Einerseits wuchern daher in den Vedahymnen immer neue und neue Gottheiten empor; denn nicht blos Naturmächte jeglicher Art, sondern auch beliebige Eigenschaften, Beziehungen, Attribute und Prädicate derselben werden personifizirt und vergöttlicht, ja es kann in dritter Potenz das Attribut eines Gottes, der ursprünglich selbst nur das Attribut eines andern gewesen, zur selbstständigen Gottheit erhoben werden, so dass sich hierin gar kein Ende absehen lässt. Andererseits ist aber die Phantasie der Inder aus demselben Grunde nicht im Stande, jenen Gebilden, die wie aus dem Chaos auftauchen, Festigkeit und Gestaltung, geschweige denn durchschlagende und durchgreifende Persönlichkeit und plastische Klarheit zu verleihen. Man sieht es den vedischen Göttern an, dass die Subjectivität ihnen nur äusserlich anklebt, nur Schein und Schimmer ist. Sie sprechen freilich und handeln, essen und trinken, zürnen und lächeln, strafen und belohnen, freien und lassen sich freien, aber dennoch ist die Ichheit in ihnen so blass ausgeprägt, dass die Dichter jener Hymnen nur augenblicklich vergessen zu haben scheinen, wie all' jene göttlichen Mächte, welche sie besingen und zum Genusse des Opfers einladen, lediglich blosse Dinge, äussere Gegenstände, bewusstlose Objecte sind. Dieselben gleichen hierin theils den griechischen Titanen, dem Okeanos, Helios, der Gäa u. a., denen ja ebenfalls nur momentan Persönlichkeit beigelegt wird, theils mehr den römischen Götterabstractionen, wie der Fides, Virtus u. s. w.

Dieser Entwickelungsstufe der religiösen Anschauung entspricht natürlich die Form der Verehrung. Die Arier des Pentschab waren, gleich den alten Persern, Pelasgern und Germanen, noch nicht dahin gekommen, die Götter in Wände einzuschliessen und der menschlichen Gestalt nachzubilden; daher keine Tempel, keine

Bilder, keine vielgestaltigen, wechselnden Gebräuche und Ceremonien. Unter freiem Himmel, auf Steinen und Altären werden die Opfer dargebracht und dem Feuer übergeben und dabei die Gottheiten, denen man sie darbringt, angerufen, das ist der ganze Cultus. Die gewöhnlichsten Spenden sind der Sôma-Trank, d. h. der aus der *Asclepias acida* gepresste Saft, Milch, geklärte Butter; aber auch Thiere, selbst Pferde werden geopfert[1]). Dabei ist die Stellung, welche der Mensch den Göttern gegenüber einnimmt, noch sehr naiv, frei und vertraulich. Opfer und Cultus erscheinen als ein Vertrag, welchen Mensch und Gottheit mit einander schliessen und in welchem beide gewissermaassen als gleichberechtigte Parteien gegenüber treten, um ihre beiderseitigen Gaben auszutauschen. Der Mensch speist und tränkt seinerseits die hungrigen und durstigen Götter, „füllt ihnen den Bauch," berauscht sie zum Ueberfluss mit seinem Sôma-Tranke, damit sie an Muth und Kraft wachsen, erwartet aber dafür, dass sie auch ihrerseits ihre Schuldigkeit thun und seine Wünsche erfüllen, ja er ringt im Gebete förmlich mit ihnen und kann sie allenfalls zu seinem Willen zwingen[2])

Es ist dies nicht gerade etwas Besonderes und ausschliesslich Eigenthümliches; dieselbe Erscheinung begegnet uns vielmehr in den meisten sogenannten Naturreligionen, am entschiedensten bei dem Schamanen und Fetischdiener, der allenfalls seine Götter bestraft, wenn sie nicht gutwillig gehorchen: indess könnte es scheinen, als ob dieses ungenirte Verhältniss, in welches sich die alten Arier zu ihren Göttern gesetzt haben, im schneidensten Widerspruch stehe mit der unsäglichen Demuth und Zerknirschung ihrer späteren Nachkommen, und doch wurzelt die ganze indische Hierarchie in der consequenten Entwickelung und practischen Durchführung dieses Verhältnisses. Denn jene Bedeutung, welche in den Veden dem Gebet und Opfer beigelegt wird, jener Glaube, dass man durch sie die Götter zur Erfüllung seiner Wünsche zwingen

1) *Rig-Vêda* I, p. 363 flg. u. a. Ob das Menschenopfer *(Purushamêdha)*, das neuere Forscher nicht mehr, wie einst Colebrooke, für eine blos symbolische Handlung zu halten geneigt sind, dieser älteren Zeit, oder erst dem Brahmanismus angehört, weiss ich nicht, indem mir Wilsons Abhandlung über diesen Gegenstand nicht zu Gebote steht. Da es, so viel mir bekannt, in den Hymnen nicht erwähnt wird, so ist das Letztere wahrscheinlich.

2) Vgl. ausser Roth l. c. Webers „Akademische Vorlesungen" p. 38.

könne, ist nur der einfachste Ausdruck des Gedankens, welcher den ganzen Brahmanismus und im noch höheren Grade den Buddhismus durchzieht, des Gedankens, dass concentrirte Andacht und Busse mächtiger sind, als alle Götter und schrankenlose Gewalt über sie und die ganze Welt der Erscheinungen verleihen und dass folglich der Geistliche, der Büsser, der Weise mehr ist, als der Gott. Hierin lag vor Allem der Keim, welcher über die alten Naturgötter hinaustrieb, und der erste Anfang zum Brahma und Brahmanenthum, indem der Cultus als gleichberechtigte, ja als höhere Macht jenen Naturmächten gegenübertrat und gleich ihnen vergöttlicht und vergöttert wurde. Opfer und Gebet bilden die Vermittelung und Verknüpfung zwischen Göttern und Menschen: durch sie erlangst du von jenen, was du willst, kannst es ihnen sogar abnöthigen; mithin sind Opfer und Gebet selbst göttliche Mächte und mächtige Götter, ja die mächtigsten von allen, jedenfalls die nächsten und unentbehrlichsten, da ohne sie jeglicher Verkehr mit den übrigen abgeschnitten wäre. Diese Vorstellung, die schon in den Vedahymnen stark hervortritt, ist uns oben schon in der hohen Verehrung begegnet, welche Agni als Opferflamme, als „Herold und Priester der Himmlischen," als „Mittler zwischen der göttlichen und menschlichen Raçe" geniesst. Doch nicht bloss das Feuer, welches die Spende verzehrt und den Göttern zuführt, sondern sämmtliche Beziehungen, Momente, Formen und Gebräuche der Götterverehrung, ja die Erfordernisse, Materialien und Geräthschaften des Cultus werden zu göttlichen Wesenheiten erhoben, bis herab zu dem Mörser, in welchem die Opferkörner zerstossen, und den Doppelhölzern, durch deren Aneinanderreiben die Flamme auf dem Altare entzündet wird. So vor allen Sôma, noch nicht, wie später, als Mond, sondern als Trank der Götter — ihm sind nach Agni und Indra die meisten Gesänge des Rig-Vêda gewidmet —, desgleichen die Apris, d. h. die Personificationen dessen, was zum Opfer gehört, die verschiedenen Arten und Bestandtheile des Gebets und der Anrufungen, als Vâk oder Sarasvatî, das personificirte Wort und Gebet, Ilâ das poetische Wort, der Hymnus, Bhâratî, der Gestus, die Declamation, Svâhâ, die Ausrufung in dem Augenblicke, in welchem das Opfer aufflammt u. a. Diese Gruppe, die sich an Agni als ihren Herrn und Meister anschliesst und zum Theil aus ihm herausgeboren oder abstracter Weise herausgeklaubt ist, dergestalt, dass einzelne aus der Schaar nicht

weiter sind als personificirte Eigenschaften, Prädicate und Beinamen desselben, gehört im Ganzen natürlich einer späteren Periode an, als die unmittelbaren, sichtbaren und fühlbaren Naturgottheiten[1]); denn erst müssen doch Götter da seyn, welche man verehrt, ehe man darauf kommen kann, diese Verehrung selbst wieder göttlich zu verehren. Sie ist es, wie gesagt, an welche sich vorzugsweise der Fortschritt des religiösen Bewusstseyns und Lebens der Inder anknüpfte, in welchem die nachfolgende hierarchische, liturgisch-dogmatische und scholastische Stufe der indischen Geistesentwickelung eingehüllt lag. Wenn daher Varunas und die ihn umgebenden Lichtgötter auf die gemeinschaftliche indo-germanische Urzeit zurückweisen, wenn andrerseits Indra als der eigentliche Repräsentant des Hirten-, Wander- und Kämpferlebens der Ost-Arier im Pentschab erscheint, wie er denn immerdar Vertreter des Krieger- und Königthums geblieben ist; so deutet Agni mit seinem abstracten Gefolge auf eine Zukunft, in welcher oben im Himmel die Naturgötter vor dem Priestergotte und hier unten Volksgemeinde und Königthum vor der Hierarchie in den Hintergrund treten sollten. Zu dieser Entwickelung ist es jedoch noch nicht im Lande der sieben Ströme, sondern erst im Gangesthale gediehen.

Was die Masse der Arier bewogen hat, den Indus, nach welchem sie selbst später benannt worden sind, zu verlassen, um sich weiter im Osten Wohnsitze zu erkämpfen, ob die ungezähmte Wander- oder Beutelust und die Sehnsucht nach den schönen Ländern an der Jamunâ und Gangâ, ob neue Einwanderungen aus den Oxusgegenden, ob religiöse und priesterliche Motive, ob alle diese Gründe zusammengenommen, darüber haben wir nur Andeutungen und Vermuthungen. Eben so wenig lässt sich die Zeit, in welcher der Aufbruch erfolgt ist, mit Genauigkeit feststellen. Bekanntlich hat ein grosser Forscher[2]), gestützt auf angebliche astronomische Data, das Zeitalter der vedischen Hymnendichtung vierzehn Jahrhunderte vor Chr. gesetzt, und wenn auch die Richtigkeit seiner Berechnung und das verhältnissmässig hohe Alter des Vedakalenders, auf welchem sich dieselbe stützt, bestritten werden

1) Nur Sôma, der persische Haoma, der ja übrigens auch keine Abstraction, sondern ein Naturproduct ist, macht hier wohl eine Ausnahme.

2) Colebrooke „Miscellaneous Essays“ I, 108 flg.

mag[1]); so dürfte doch aus mannigfachen Gründen, deren wichtigster sich aus der nachfolgenden Darstellung von selbst ergeben wird, die Periode, in welcher die ost-arischen Stämme das Land „der sieben Flüsse“ noch nicht überschritten hatten — und dieser Periode gehört eben die ältere Hymnendichtung an — schwerlich später zu setzen seyn.[2])

Also die Hauptmasse der genannten Stämme überschritt, nach Osten sich wendend, Çatadrû und Sarasvatî, ging wahrscheinlich, um die Wüste zu vermeiden, am Fusse des Himalaya entlang, erreichte so die Jamunâ und Gangâ und nahm nach und nach alles Land zwischen Himalaya und Windhia bis zum Bhramaputra und Bengalischen Meerbusen in Besitz, das nun nach den Eroberern den Namen Âriâwarta erhielt. Die Urbewohner des Gangesthales, die von den Siegern sogenannten Mlêtschas, d. h. die Schwachen, der schwarzen Raçe, den östlichen Aethiopiern mit schlichtem Haar zugehörig, wurden entweder unterjocht, oder rechts und links hin in die Gebirge geworfen, wo ihre Nachkommen noch jetzt fortleben, theils in den zahlreichen Völkerschaften des Windhiagebirges und Dekhans, z. B. den Gonds, Bhills u. a., theils in vereinzelten Stämmen des Himalaya, wie den Radschis von Kamäon, den Kirâtas in Nepal, welche letzteren noch heut denselben Namen tragen, wie in den alten Sanskritschriften[3]).

Es ist hier nicht der Ort, das allmählige Vordringen der arischen Colonisation in den verschiedenen Richtungen und Strassen, welche sie vom Indus an bis etwa nach Ceylon und Jawa hin eingeschlagen hat und die sich durch Combination der geographischen Verhältnisse und vereinzelter mythischer oder historischer Angaben bis zu einem gewissen Grade der Wahrscheinlichkeit ermitteln

1) Weber l. c. 2 und „Indische Studien“ I, 170—172. Barthélemy Saint-Hilaire „Des Védas.“ Paris 1854, p. 137 flg.

2) Die äusseren Gründe dafür bei Lassen I, 537. Weber „Die neuen Forschungen über das alte Indien“ p. 23 und dessen „Verbindung Indiens mit den Ländern des Westens“ in der „Allgem. Monatsschrift f. Wissenschaft u. Litr.“ v. 1853, p. 669. Dunker „Geschichte des Alterthums“ II, 26 flg. (der ersten Ausgabe). In der Sitzung der Royal As. Society vom 15. Januar 1853 hat H. H. Wilson die Ansicht ausgesprochen, dass die Gesänge des Rig-Vêda im 14ten oder 15ten Jahrhunderte vor Chr. verfasst seyen.

3) Uebrigens zum tibetanischen Stamme gehören, der indess nach den neuesten Forschungen den Völkern des Dekhan verwandt ist.

lassen[1]), zu verfolgen, sondern nur die Ergebnisse jener Invasion und deren Bedeutung für die cultur- und religionsgeschichtliche Entfaltung des erobernden Volkes kurz hervorzuheben.

Natürlich ist kein anderes Ereigniss je von grösserem Einflusse auf dasselbe gewesen, als eben die Eroberung Indiens. Denn erst in Indien, im Gangesthale sind die östlichen Arier zu Indern, d. h. zu einem von allen andern arischen und indo-germanischen Völkern charakteristisch-unterschiedenem Volke geworden; erst in Indien haben sie sich eigenthümlich indisches Wesen, indische Sitte, indische Lebensformen, Vorstellungen und Anschauungen angeeignet und erzeugt.

In den langwierigen Wirren und Kämpfen der Invasion, die wir nicht nach Jahren, sondern nach Jahrhunderten zu messen haben und an die ohne Zweifel die beiden grossen Epen manche dunkle und verworrene, auch wohl absichtlich getrübte und entstellte Erinnerungen enthalten, verschwanden zunächst viele der kleinen Stämme und gingen durch Bündniss oder Unterwerfung in grössere Gemeinschaften über, und die alte halb-patriarchalische Stammverfassung machte mehr und mehr dem Heerwesen Platz. Damit erhielt zugleich das Königthum eine veränderte Bedeutung: der Heerkönig, der Militärdictator trat an die Stelle des früheren Aeltesten oder Gemeindeherrn (*Viçpati)* —, Alles ähnlich, wie bei den Germanen seit ihrem ersten Zusammentreffen mit den Römern bis zu Ende der Völkerwanderung. Wie nun aber grössere Gebiete besetzt waren und der Kriegslärm nach und nach verstummte, begann jene mehr friedliche Entwickelung, welche der des christlichen Mittelalters ziemlich analog ist.

Zunächst ward das Leben sesshaft, da bei der ungemeinen Fruchtbarkeit des Bodens der Ackerbau gewiss bald den Sieg über die Viehzucht davon trug: Staaten und Reiche entstanden, wie das Reich der Kuru-Pantçâla an der oberen Jamunâ und Gangâ, das der Kôçala im heutigen Aude, der Vidêha im nördlichen, der Magadha im südlichen Behar u. a.

Auch die ersten Anfänge des Kastenwesens und der Kastenbildung reichen bis in die Periode der Eroberung des Gangesthales hinauf.

Die indisch-brahmanische Ständegliederung ist, gleich der

1) Vgl. darüber Lassen l. c. I, 533 flg.

sogenannten chritslich-germanischen, weder etwas Naturwüchsiges Ursprüngliches, Uranfängliches — denn der vedischen Vorzeit ist, wie gesagt, das Kastenwesen völlig fremd, — noch bloss das Werk schlauer, folgerechter Berechnung, priesterlicher Verschmitztheit oder legislativer Weisheit und Beschränktheit, sondern das Ergebniss eines langdauernden historischen Processes und Kampfes, bei welchem die mannigfaltigsten Verhältnisse, Interessen, Motive, Leidenschaften, Vorstellungen und Theorien mitgewirkt haben.

Der erste Grund und Anstoss zur Enstehung des indischen Kastenthums lag in dem Gegensatze der Eroberer und der Urbewohner, der Ârjas und der Mlêtschas, der weissen und schwarzen Raçe. Noch jetzt zeichnen sich bekanntlich die oberen Kasten durch die hellere Farbe vor der übrigen Masse der Bevölkerung aus, so dass ein dunkler Brahmane und ein heller Paria zu den Ausnahmen gehören [1]). Schon der Ausdruck *Varna* (Farbe), mit welchem die alte Sprache jene Unterschiede bezeichnet, die wir nach dem Vorgange der Portugiesen „Kasten" nennen, deutet darauf hin, dass anfänglich die Kaste mit der Raçe zusammenfiel [2]). Es gab mithin zur Zeit der Invasion und unmittelbar nach derselben nur zwei Kasten, wie zwei Farben, die weisse und die schwarze. Uebrigens traf die Ueberwundenen ein doppeltes Loos. Diejenigen, welche sich freiwillig oder gezwungen unterwarfen, blieben persönlich frei, verloren jedoch das Recht Grundeigenthum zu besitzen und erhielten lediglich die Bestimmung, den Ârjas zu dienen. Es sind dies die sogenannten *Çûdra's*, noch jetzt die Classe der Handwerker aller Art, der Handarbeiter und Tagelöhner [3]). Andere Stämme dagegen — so scheint es —, die sich hartnäckig vertheidigten und von den Sümpfen und Gebirgen aus den Kampf gegen die Eindringlinge noch längere Zeit fortsetzten, wurden förmlich geächtet, für unrein und verworfen erklärt, und als rechtslos von der Gemeinschaft der Arier ausgeschlossen und zu ihnen bei

1) Daher das Sprichwort: „Traue weder dem schwarzen Brahmanen, noch dem weissen Paria." Dubois „Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde" I., 446. Hardy „Manual of Budhism" 87 (oder t. II).

2) Kuhn in Webers Indisch. Studien I, 331.

3) Der Name Çûdra lässt sich auf kein Sanskritwort zurückführen und scheint von einem einzelnen Stamme der Urbewohner auf die gesammte dienende Kaste übertragen worden zu seyn. Lassen I, 799. Benfey 215.

der späteren, definitiven Constituirung der brahmanischen Gesellschaft und Kirche auch die Mischlinge hinabgestossen[1]).

Während nun solchergestalt eine unübersteigliche Scheidewand zwischen den Siegern und Besiegten gezogen und diesen letzteren, die nach Allem, was wir von ihnen wissen, nicht bloss der körperlichen und geistigen Anlage, sondern auch dem Grade der Civilisation nach tief unter jenen gestanden haben müssen, Zustände bereitet wurden, die theils etwas leichter, theils viel härter waren, als die griechisch-römische Sclaverei oder die christlich-germanische Leibeigenschaft, traten allmählig unter den Siegern selbst, die aus ihrem Verhältniss zu den Besiegten gelernt hatten, wie bequem es sey, zu der bevorzugten Minderheit zu gehören, jene Unterschiede hervor, die als die einfachsten Bedingungen des erst beginnenden Staatslebens mehr oder weniger bei allen Völkern sich herausbilden, so lange der Ackerbau die Hauptgrundlage des Lebens, Industrie und Handel noch beschränkt und die Geistesentwickelung eine noch blos volksthümlich-religiöse ist, — jene Sonderung in Lehr-, Wehr- und Nährstand, die aber nur da, wo das Priesterthum entschieden den Sieg davonträgt, mumienhaft zu Kasten erstarrt und zuletzt immer und überall der rationalen Bildung und dem Weltverkehr weichen muss.

Der älteste unter den bevorzugten Ständen ist der Kriegerstand, denn überall herrscht ja zuerst die rohe Gewalt. Wir haben oben bemerkt, dass in der arischen Völkerwanderung, wie in der germanischen, die frühere Stammverfassung nach und nach in Heerwesen und Heerkönigthum übergehen musste, und demnach war, so lange die Eroberungskriege ununterbrochen fortdauerten, jeder Arier ein Krieger, das ganze Volk eine Anzahl bewaffneter Banden, grösserer oder kleinerer Heerlager, die ohne Zweifel militairisch organisirt waren, etwa wie die Sueven zu Cäsars Zeiten, oder wie Alarichs Gothen und Alboins Longobarden. Natürlich musste sich dies mit der fortschreitenden Colonisation ändern. Jeder Nomade ist ursprünglich, d. h. so lange er nicht von aussen

1) Der erste Ursprung der von den Brahmanen für unrein gehaltenen Classen ist in den Verhältnissen der Eroberung und der Raçenverschiedenheit zu suchen; die sehr künstliche und systematische Theorie der Mischungen, wie sie in Manu's Gesetz vorliegt, ist erst später hinzugekommen. Lassen I, 819. Mit Einschluss der Çûdras bilden die Unreinen jetzt neun Zehntel der Gesammtbevölkerung Vorder-Indiens. Dubois I, 3.

her civilisirt worden, wie z. B. die jetzigen Mongolen, — Hirt, Krieger und Räuber in einer Person und stets zum Angriff und zur Vertheidigung bereit; nicht so der Ackerbauer, dessen Zeit und Kräfte die Scholle in Anspruch nimmt, auf welcher er sich niedergelassen hat. Sobald daher ein Volk feste Wohnsitze gewonnen und dem Anbau des Landes sich zugewandt hat, wird nicht leicht das Waffenhandwerk gleichmässig Allen verbleiben, sondern vorzugsweise denjengien anheimfallen, welche bei der Eroberung sich besonders bereichert, denen bei der Vertheilung des Grundes und Bodens grössere Güter, ausgedehnte Landstrecken zugefallen sind, deren Ertrag sie reichlich ernährt, auch wenn sie dieselben von fremden Händen, von Sclaven, oder um Lohn oder von Pächtern bestellen lassen. Demzufolge konnten nach geschehener Ansiedelung nur diejenigen Ârja, welche durch die Grösse ihres Besitzthums der Sorge für den Unterhalt und der täglichen Arbeit enthoben waren, auch ferner das Waffenhandwerk, Krieg, Fehde und Abenteuer zu ihrer vornehmsten oder ausschliesslichen Beschäftigung machen. Indem nun diese Beschäftigung und mit ihr zugleich die Kunde und Kunst der Waffen- und Kriegsführung vom Vater auf den Sohn forterbte, schieden sich allmählig die Geschlechter, in denen noch die alte räuberisch-ritterliche Gesinnung, Streitlust und Tapferkeit fortlebten, als ein Adelsstand, als die Starken — das bedeutet Kschatrija[1]) — von den friedlichen Vâiçja, welche letzteren, wie ihr Name ausdrücklich besagt, einst die Gesammtheit des arischen Volkes, also der Stamm und Grundstock waren, aus denen die beiden oberen Stände wie Zweige emporwuchsen[2]). Uebrigens scheinen auch Stammthümlichkeiten, andererseits Gefolgschaftsverhältnisse und Feudalwesen hierbei mitgewirkt zu haben.

Wir dürfen annehmen, dass Militärkönige und kriegerischer Adel Generationen hindurch über Hindustan geherrscht haben, ehe es den Priestern gelungen ist, sich über sie zu erheben. Hat es doch im sogenannten christlichen Mittelalter manches Jahrhundert gedauert, bis die geistliche Gewalt den Sieg über die weltliche errungen, obgleich die Germanen — was bei den Ariern

1) Nach einer andern Ableitung bedeutet Kschatrija „Feldbesitzer."

2) *Vâiçja* bedeutet denjenigen, der von der *Viç* abstammt oder zu ihr gehört. *Viç (vicus)* ist aber die alte Volksgemeinde, den Barbaren gegenüber. Lassen I., 807 flg. Roth in der Zeitschrift der deutschen morg. Gesellschaft I, 83.

nicht der Fall war — zugleich mit dem Christianismus ein ihnen fremdes, schon völlig organisirtes Priesterthum adoptirten, ein Priesterthum, das ihnen an Bildung und Raffinirtheit weit überlegen war, das beim jüdischen Rabbinat und in Byzanz und Rom seine Schule gemacht hatte.

Die Hierarchie pflegt langsam, aber sicher vorzuschreiten; sie operirt überall aus denselben Voraussetzungen und mit denselben Mitteln. Diese Voraussetzungen sind: 1) dass das Schicksal der Menschen von dem Willen höherer Mächte abhänge, und 2) dass auf diesen Willen durch Gebete, Opfer, Cärimonien und gottesdienstliche Handlungen jeder Art eingewirkt werden könne. Sind diese Voraussetzungen einmal zugegeben — und sie werden in allen Religionen zugegeben —, so ist wenigstens theoretisch den Consequenzen nicht mehr zu entgehen, welche hieraus gezogen werden können, um dem Priesterthum die höchste Autorität und Macht in der Gesellschaft und im Staate zu vindiciren. Denn wer kennt den Willen der Götter? Wer die Mittel, um diesen Willen zu bestimmen und zu lenken? Der Priester und wieder der Priester. Er ist ihr Vertrauter und Dollmetscher, er spricht und handelt in ihrem Namen, und es kommt nur darauf an, dass er diese Stellung, die ihm niemals und nirgends bestritten wird, klug und folgerecht zu benutzen und auszubeuten versteht, um es zum wirklichen, thatsächlichen, regierenden Stellvertreter Gottes zu bringen.

In der älteren Zeit der Ârja war, wie gesagt, der Hausvater zugleich Priester für sich und seine Familie und die Opferpriester der Stammesfürsten, die Purôhitas, die schon in jüngeren Vedahymnen auch wohl Brahmanen d. i. „Beter“ genannt werden, bildeten noch keinen von der Volksgemeinde getrennten und bevorzugten Stand. Wie nun aber die phantastisch-religiöse Anlage der Inder, der freilich bis nach vollendeter Ansiedelung in Hindustan die practisch-kriegerische mehr als das Gleichgewicht gehalten hatte, sich weiter und breiter entfaltete und im warmen, reichen Gangesthale unter dem Einfluss des tropischen Himmels bald üppig und geil emporwucherte, änderten sich diese einfachgeistlichen Verhältnisse. Zuvörderst wuchs die Zahl der Anrufungen und Gebete. Sagen, Lieder und Weisen, die bisher vielleicht nur einzelnen Familien und Stämmen angehört hatten, flossen bei der Mischung und Verschmelzung der letzteren in Eins zusammen

und bildeten, auch ehe sie förmlich gesammelt und aufgeschrieben wurden, einen reichen Schatz heiliger Dichtung und Ueberlieferung. Gleicherweise mehrte sich die Menge religiöser Gebräuche und Pflichten; die Cärimonien wurden mannigfaltiger, die Liturgie complicirter. Von nun an gehörte eine ausdauernde Beschäftigung, ein eigentliches Studium dazu, um sie alle zu übersehen und inne und gegenwärtig zu haben, ein Studium, dem sich nicht jeder mehr hingeben konnte, und dies eben ist der Punkt, von welchem aus überall Clerus und Laienthum auseinandergehen. Erinnern wir uns nun jenes alt-arischen Glaubens, nach welchem man durch Gebet und Opfer die Götter nicht blos zu versöhnen und sich geneigt zu machen, sondern zu bezwingen und zu beherrschen meinte, so leuchtet von selbst ein, welches Ansehen, welchen Einfluss und welche reelle Macht diejenigen erlangen mussten, die im Besitz — und zwar nachdem die Kenntniss der göttlichen Dinge zu einer förmlich gelehrten geworden — im ausschliesslichen Besitz der geistlichen Wissenschaft waren, die allein noch wussten, wie man den Göttern auf die rechte Weise sich nahe und ihnen diene und daher allein im Stande waren, von denselben Erfüllung der Bitten und Anliegen zu erwirken. Denn nur diejenigen Gebete, so glaubte man, werden erhört, nur diejenigen Opfer angenommen, welche am rechten Orte und zur rechten Zeit und mit Beobachtung aller Formen geschehen, — eine Ansicht, von der die geistlichen Herren auch anderswo, z. B. im alten Rom, den besten Gebrauch zu machen wussten, und da nur der Priester, der Mann Gottes, den rechten Ort, die rechte Zeit und die vorgeschriebenen Formen und Formeln kennt, so hat er Heil und Segen, Glück und Unglück in seiner Hand, um so mehr, als auf der andern Seite die wirksamsten Fluch- und Verwünschungsformulare ebenfalls nur ihm zu Gebote stehen. Mit andern Worten, Religion, Lehre wie Cultus und Alles, was daran hängt, fällt ihm ganz anheim und er wird alleiniger Vermittler zwischen Menschen und Göttern.[1])

Je grösser aber hierdurch die Bedeutung und das Ansehen der

1) Mit Bezug hierauf heisst es in einem der späteren Theile des Vêda: „Die Götter essen nicht die Opferspeise eines Königs, der keinen Purôhita hat; darum stelle jeder König, der opfern will, einen Brahmanen voran. (Purôhita bedeutet wörtlich „der Vorangestellte.") Roth „Zur Litr. u. Geschichte des Vêda" p. 117. Weber „Die neueren Forschungen über das alte Indien" p. 25 flg.

Priester wurde, um so mehr musste ihnen daran liegen, dieselben auch ihren Nachkommen zu sichern. Mit der geistlichen Wissenschaft, mit der Kenntniss der Gebete und Gebräuche übergab der Vater dem Sohne zugleich den geistlichen Einfluss, und so scheint namentlich das Amt des Purôhita an den Königshöfen schon früh in gewissen Familien erblich geworden zu seyn. In diesen Familien war damit der Kern und Keim gegeben, aus welchem die Brahmanenkaste erwuchs.

Könige, Adel und Priester arbeiten bis zu einer gewissen Grenzlinie gern einander in die Hände und lange Zeit, d. h. so lange es sich nur darum handelte, die alte Bevölkerung Indiens zu unterdrücken und sich aristokratisch von den Vâiçja's abzusondern, gingen offenbar die Brahmanen mit den Kschatrijas brüderlich zusammen, um deren Gewaltherrschaft das Siegel der Gottwohlgefälligkeit aufzudrücken und dafür von ihnen Ehrenstellen und Reichthümer einzutauschen, nicht blos als priviligirte Opferer, sondern auch als Hauscaplane, Gewissensräthe, Astrologen, Erzieher der Prinzen u. s. w. Die wichtigste Function, welche ihnen zufiel, war aber ohne Zweifel die „Königsweihe," oder wie wir sagen würden, die feierliche Salbung und Krönung der Könige; denn in ihr trat im Angesicht des versammelten Volks die Superiorität des Priesterthums über das Königthum augenscheinlich hervor und es liess sich daran die Vorstellung knüpfen und den Massen plausibel machen, dass die Berechtigung und Legitimität des Königs von dieser priesterlichen Weihe abhängig und durch sie bedingt sey. Welche Folgerungen sich aber aus dieser Vorstellung ziehen lassen, wissen wir aus der Geschichte des alt-jüdischen und christlich-romanischen Pfaffenthums.

Nachdem nun so die Brahmanen, scheinbar im besten Einverständnisse mit den Kriegern, ihren Einfluss von Geschlecht zu Geschlecht mehr befestigt, tiefer begründet und weiter ausgedehnt und natürlich in demselben Maasse die Gewalt und Stellung jener heimlich untergraben hatten, musste endlich der Augenblick eintreten, in welchem sie sich stark genug fühlten, den Kampf um den Vorrang mit Königthum und Adel offen zu beginneu, einen Kampf, welcher das Schicksal Indiens auf Jahrtausende entschieden und in dessen Geschichte eine ähnliche, doch viel durchgreifendere Bedeutung hat, wie der Investiturstreit und der Kampf der Welfen und Waiblinger in unserer eigenen, über den sich in-

dess nur dunkle Sagen und Erinnerungen, namentlich im Mahâbhârata erhalten haben.

Die Tradition knüpft diesen grossen Kampf an die Namen Vasischtha's, Viçvâmitra's und Paraçu-Râma's, und dürfen wir einzelnen aufdämmernden Zügen und Andeutungen vertrauen, so setzten die Brahmanen ausser den üblichen geistlichen Mitteln, als Gebete, Beschwörungen, Verfluchungen auch sehr weltliche in Bewegung, ungefähr die nämlichen, welche die Statthalter Gottes gegen die christlichen Kaiser und Könige in Anwendung zu bringen pflegten. So z. B. scheinen sie die frommen und glaubenseifrigen d. h. ihnen ganz ergebenen Machthaber, deren Prototyp eben Paraçu-Râma ist, gegen die ungläubigen und gottlosen d. h. gegen diejenigen, welche ihre Selbstständigkeit den Priestern gegenüber wahren und hehaupten wollten, losgelassen und gehetzt[1]) und andrerseits die untersten, nicht-arischen Volksklassen gegen die Kschatrijas aufgewiegelt zu haben. Was für Umstände und Verhältnisse sonst noch den Sieg des Priesterthums herbeigeführt und erleichtert haben, ob etwa der Uebermuth und die Brutalität, welche der Kriegerstand nach Art der germanischen Ritter gegen die Vâicjas und Çûdras ausgeübt, so dass diese gleich den deutschen Bauern lieber unter dem Schutze des Krummstabes, als des Schwertes wohnen wollten, ob vielleicht die Verweichlichung und Entsittlichung mancher Adelsgeschlechter und Königsfamilien, eine natürliche Folge von Hindustans Klima, eine künstliche brahmanisch-jesuitischer Seelsorge und Erziehung —, darüber wissen wir nichts Sicheres; genug, die Priester trugen den Sieg davon, einen Sieg, von dessen Vollständigkeit noch heut die gesellschaftliche Verfassung und die religiösen und sittlichen Zustände der Halbinsel unwiderleglich zeugen. Das ganze Geschlecht der Kschatrijas soll damals vertilgt worden seyn.[2])

Indess scheinen die Brahmanen sehr bald eine Erfahrung gemacht zu haben, die von der siegenden Partei häufig gemacht wird, die nämlich, dass die eigene Stärke guten Theils auf der Stärke des Gegners beruht habe und dass ohne dessen Existenz

1) „Manch ein Barbarossa ist da verschollen und verklungen," ruft Weber aus. Akad. Vorles. 18. Lassen I, 713 flg.

2) Wuttke l. c. II, 321 versichert nach seiner Art, dass an einen Kampf mit den Waffen hierbei überall nicht zu denken sey, denn „die Brahmanen haben nie Waffen geführt." Bewahre! Die Kirche vergiesst ja kein Blut.

die eigene Existenz gefährdet sey. Denn „nach der Vertilgung der Kschatrijas“ — heisst es — „entstand grosse Unordnung in der Welt, die Schwachen wurden von den Mächtigen gequält, Vâiçja und Çûdra bemächtigten sich, durch kein Gesetz gehemmt, der Frauen der vornehmsten Brahmanen; niemand war mehr seines Besitzthums Herr, die Erde, des Schutzes der die Gesetze aufrecht erhaltenden Kschatrija beraubt und von Uebelthätern bedrängt, drohte sich in die Tiefe zu versenken; drob erschrak Kaçyapa (der grosse Heilige, dem Râma nach Ausrottung der Kriegerkaste die ganze Erde geschenkt hatte) und gestand ihr zu, sich eine Gunst von ihm zu erbitten. Sie verlangt, dass die von ihr geretteten Kschatrijas wieder Könige werden und sie beschützen sollten.“[1]) Mit anderen Worten: die Brahmanen konnten die Geister, welche sie gerufen hatten, nicht wieder bannen und die untersten Classen, welche sie zu ihren Bundesgenossen gemacht und die nun ihren Antheil an der Beute verlangten, nicht in die alte Abhängigkeit zurückdrängen und sahen, dass sie dazu des weltlichen Armes bedürften. Sie suchten daher den Kriegerstand bis auf einen gewissen Grad wieder zu heben, wie etwa die absoluten Herrscher Europas, nachdem sie die Selbstständigkeit des Adels gebrochen hatten, diesen — der wachsenden Macht des dritten Standes gegenüber — künstlich wieder zu stärken und zu verjüngen trachteten. Seit dieser Zeit galt es, wenigstens nach der Idee der hierarchisch-brahmanischen Staatsordnung, für die höchste Aufgabe und Bestimmung des Königs und der Kschatrija, Wohlthäter, Beschützer und Schirmvögte der Kirche, d. h. der Brahmanen, ihrer Lehren und Institutionen zu seyn, und es bildete sich das Verhältniss der beiden höheren Stände zu jenem Concordat aus, nach welchem die Superiorität des Priesterthums anerkannt, zugleich aber ausgesprochen wird, dass es ohne das Kriegerthum nicht bestehen könne, „dass vielmehr beide Stände durch

1) Lassen I, 718, aus dem Mahâbhârata. Die Sage widerspricht sich, indem sie zuerst alle Kschatrijas vertilgen und dann aus den geretteten wieder Könige werden lässt. Nach einer andern Stelle des genannten Epos sollen dagegen die neuen Königsgeschlechter von Brahmanen mit Kschatrijafrauen erzeugt seyn. Vgl. Dubois I, 3 und 324: „La tribu des vrais Kschatrias (sagt ein brahmanisches Formular für die Hochzeitgebräuche der Krieger) n'existe plus, et ceux que l'on voit aujourd'hui sont une race bâtarde.“

herzliche Vereinigung in dieser und in der nächsten Welt erhoben werden." [1])

So war das Priesterthum zur wirklichen, factischen Herrschaft gelangt. Damit aber die Stände im engsten und strengsten Sinne zu Kasten werden, bedarf es noch eines Elements, vermöge dessen die gesellschaftlichen und politischen, durch List, Gewalt und weltliche Mittel aller Art erzielten Errungenschaften geheiligt und die augenblicklichen, thatsächlichen, ihrer Natur nach veränderlichen Zustände und Unterschiede verewigt und versteinert werden — der religiösen und scholastischen Doctrin.

Sogenannte Philosophen haben wohl den Satz aufgestellt, die indischen Kasten seyen ein Product der indischen Weltanschauung; — das ist wahr, aber nur halb wahr, denn man kann und muss auch den Satz umkehren: die indische, spezifisch-indische, d. h. brahmanische Weltanschauung ist eine Folge des Kastenwesens. Oder einfacher ausgedrückt: Theorie und Praxis haben auch hier, wie überall, in Wechselwirkung gestanden, einander unterstützt und ergänzt. Indess liegt es in der Natur der Sache, dass erst, nachdem der Sieg der Brahmanen durch ganz andere Mittel, als „hohle Theorien" entschieden war, gewisse Auffassungen, Grundsätze und Vorstellungen, die sich bisher wohl nur schüchtern und gelegentlich hervorgewagt hatten, offen und frech auf die bürgerlichen und socialen Verhältnisse in Anwendung gebracht wurden, um den Schlussstein des neuen, hierarchischen Staatsgebäudes zu bilden.

Wie hatte sich nun seit dem Abzuge aus dem Pentschab die religiöse Anschauung der Ârja entwickelt?

Der etwaige Einfluss, den Glaube und Cultus der schwarzen Urbewohner Hindustans gleich anfangs anf dieselbe ausgeübt, ist jedenfalls sehr gering anzuschlagen. Denn bei der Rohheit der Mlêtsches und dem Raçenabscheu vor denselben scheinen die Eroberer nur einige untergeordnete Elemente — und diese nicht sogleich — von ihnen entlehnt zu haben, z. B. die Verehrung der Schlangen *(Nâgas)*, der Luftdämonen *(Yakschas)*, deren beiderseitiger Dienst den alten Ariern fremd [2]), in Indien dagegen wahr-

1) Manu IX, § 322. Diejenigen Kriegerstämme, welche sich dieser Ordnung nicht unterwarfen, wurden als Ketzer und Räuber *(Dasju)* verflucht, namentlich die westlich von der Sarasvatî wohnenden Stämme, welcher Fluss die Grenze des heiligen Gebiets bildete.

2) Nur in einem einzigen Gesange des *Rig-Vêda* IV, p. 336 (b. Lang-

scheinlich sehr alt und verbreitet war; desgleichen vielleicht einzelne Vorstellungen und Gebräuche, die sich, jedoch viel später, in Verbindung mit dem arischen Rudracultus zum Çivaismus constituirt haben.

Es ist oben gezeigt worden, dass die Götter der Vedas zunächst und unmittelbar Naturmächte waren und dass anfangs Varunas, dann Indra an deren Spitze stand. Letzterer hat sich in dieser seiner Stellung auch während und nach der Eroberung des Gangesthales behauptet, und es ist natürlich, dass in den Kämpfen und Heereszügen der Inder sich mit der wachsenden Macht des Kriegerstandes und des Königthums auch die kriegerische und königliche Bedeutung des Gottes mehr herausarbeitete und in den Vordergrund trat, so dass er seitdem als König der Götter und Gott der Könige und Kschatrija, die er in seinem Himmel versammelt, mehr an den nordischen Odhin, als an Thor gemahnt, mit welchem letzteren wir ihn oben als Gott des Gewitters und der Fruchtbarkeit zusammengestellt haben. Aus den Legenden der Buddhisten lässt sich nachweisen, dass in der Periode, in welcher dieselben verfasst wurden, Indra noch immer der populärste und im Volksglauben auch noch der oberste Gott war, wenn gleich die Dogmatik und speculative Theologie der Brahmanen bereits einen andern hoch über ihn erhoben hatte.

Trotz der Protestationen derjenigen, welche die Geschichte und Geschicke der Völker aus logischen Kategorien deduciren, kann bei der Ausbildung dieser neuen religiösen und priesterlichen Theorie der Einfluss, welchen Hindustans Sonne und Natur auf Geist und Gemüth der nordischen Einwandrer ausgeübt hat, gar nicht hoch genug angeschlagen werden. Wie durch sie die Muskeln erschlafften, die alte kriegerische Tapferkeit gelähmt, überhaupt die Lust am thätigen, bewegten Leben und Ringen herabgestimmt wurde, steigerte sich in demselben Maasse der Hang zur Beschaulichkeit, zum stillen, müssigen Sinnen und Grübeln, zum Brüten und Träumen, zum Phantasiren und Speculiren, der zuletzt schrankenlose Herrschaft über die Seele des Inders gewonnen, ihm alle active Männlichkeit entzogen und entsogen und nur

lois) werden die *Yakschas* erwähnt. Wahrscheinlich haben (nach dem Obigen) die Brahmanen auch das Menschenopfer, das bei mehreren der schwarzen Stämme Indiens noch jetzt gebräuchlich ist, zur Stärkung der Hierarchie von den Eingebornen erborgt.

noch die Energie des Duldens gelassen hat, der in seiner höchsten philosophischen Spitze zu reiner Abstraction, d. h. zur Meditation ohne Object und in seinen äussersten practischen Consequenzen zur Selbstvernichtung, d. h. zum Opfertode durch Büsserei, Möncherei, Selbstpeinigung und Selbstmord geführt hat und der auf der anderen Seite der Vater ungeheuerlicher Missgeburten der indischen Einbildungskraft geworden ist.

Schon im Siebenstromlande hatte sich, wie gesagt, die theologische und philosophische Anlage der Arier naiv und unwillkürlich in dem Bestreben offenbart, die Einheit des Göttlichen in der unendlichen Mannigfaltigkeit der vedischen Götter wiederzufinden und herzustellen, indem die Unterschiede verwischt und die Prädicate eines Gottes fast beliebig auch auf andere übertragen, oder irgend eine bestimmte Gottheit, bald diese, bald jene, für die erste und höchste, für die Seele und Macht aller übrigen erklärt wurde. In der folgenden Periode, d. h. in der Zeit unmittelbar nach der Eroberung der Gangesländer, suchte man zuvörderst, wie es scheint, eine gewisse Ordnung und Uebersicht in das Götterchaos zu bringen, indem man ganz äusserlich gruppirte und schematisirte und die Götter einer Gruppe und Sphäre in eine einzige Gottheit zusammenzog.

Zu den geringen Anfängen solcher Systematik, die schon in den Hymnen des Vêda hervortreten, gehört z. B. die Unterscheidung der drei Welten: des Himmels (Lichtes), der Luft und der Erde oder wie sie auch wohl bezeichnet werden, der oberen, mittleren und unteren Welt[1]), die den drei grossen Göttern Varuna, Indra und Agni entsprechen, — eine Unterscheidung, welche beim späteren Ausbau der brahmanischen und buddhistischen Kosmogonie nicht ohne Einwirkung geblieben ist. Hierauf sich stützend, reducirte man die Unzahl der alten Naturgötter zunächst auf drei und dann, einen Schritt weiter gehend, diese drei auf einen einzigen und alleinigen.

Ein völlig bewusstes und verständiges Thun und Disponiren der Art tritt schon in den ältesten Erklärungen der Veden hervor. Das alte Glossar derselben (*Nighanti*) schliesst mit drei Namensverzeichnissen von Göttern: das erste enthält solche, die mit dem Feuer, das zweite die, welche mit der Luft, das dritte die, welche mit der Sonne gleichbedeutend sind, und im letzten

1) *Rig-Vêda* I, p. 66, 202. III. 157, 322. IV, 315 u. a.

Theile des Commentars (*Nirukta)*, welcher ganz von den Göttern handelt, wird es zweimal mit Bestimmtheit ausgesprochen, dass es nur drei Gottheiten gebe. Diese drei sind aber wiederum nur eine. „Drei sind der Gottheiten“ — lautet die bezeichnendste Stelle aus dem Anfange des Index zum Rig-Vêda — „Erde, Luft und Himmel ihre Gebiete; Agni, Vâju und Sûrja ihre Namen. Wegen der Verschiedenheit ihrer Werke haben sie verschiedene Benennungen und verschiedene Lobgesänge; aber es giebt nur eine einzige Gottheit, die grosse Seele, sie ist die Sonne, so wird überliefert; denn sie ist die Seele aller Wesen. Dieses hat der Rischi gesprochen: „sie ist die Seele des Beweglichen und Feststehenden.“[1]) Derartige Ansichten sind wahrscheinlich viel älter, als alle Commentare, denn sie ergeben sich fast unmittelbar aus dem Text der Gesänge selbst und mussten entstehen, sobald man anfing, über den Inhalt derselben zu reflectiren. Nur die Identificirung der Sonne mit der „grossen Seele“ dürfte jüngeren Datums seyn. Uebrigens vertritt in der angezogenen Stelle Sûrja als oberster Lichtgott den immer mehr und mehr verbleichenden und zuletzt zum blossen Meergott herabgesetzten Varunas.

Natürlich brachte es dieser Formalismus ebensowenig, wie die Götterfusion der Hymnen, über das blosse Postulat des Monotheismus hinaus und genügte nicht mehr, sobald die streng theologische und contemplativ-speculative Richtung des indischen Geistes sich mächtiger und entschiedener zu entfalten begann. Denn wie konnte da noch ein blosser Dêvas, d. h. ein sinnlich wahrnehmbarer Stoff, ein sichtbarer Naturkörper, eine vereinzelte Kraft, die eben in ihrer Einseitigkeit und Besonderheit mit andern ebenfalls göttlich verehrten Naturgewalten oft in augenscheinlichen Conflict kam, noch als die Einheit des Göttlichen überhaupt, d. h. consequenter Weise als absolutes Seyn und weltschöpferisches Princip erscheinen?

Um zu jener Einheit zu gelangen, musste also über die Naturmächte zu etwas schlechthin Einfachem und Ideellem hinausgegangen werden. Es ist das, glaub' ich, auf doppeltem Wege geschehen, einmal auf positiv-theologischem, d. h. anknüpfend an altarische Vorstellungen, und zweitens auf rein abstractem und speculativem Wege. Der eine führte zur Idee des ***Brahman***, der an-

1) Colebrooke l. c. I, 25 flg. In Poley's Uebers. p. 23. Lassen I, 768.

dere zur Annahme der Weltseele *(Atma)* und zuletzt trafen beide zusammen.

An Indra, der als Regenspender nnd Kriegsgott den Vâiçjas und Kschartijas viel näher stand, als den Priestern, liess sich freilich nicht anknüpfen, wohl aber an Sûrja, der noch jetzt Symbol des Allwesens ist, und an Agni, den priesterlichen Gott: aus ihm ist Brahma herausgeschält worden.

Wir haben gesehen, dass die alten Arier des Glaubens gelebt, Opfer und Gebet als Vermittler zwischen Menschen und Göttern seyen selbst göttliche Mächte, und dass sie eben deshalb ausser und neben den Naturgöttern sich einen Kreis von Gottheiten geschaffen hatten, in denen der Begriff, die Theile, Seiten, Beziehungen des Cultus u. s. w. als göttliche Wesen verehrt wurden. Oberhaupt dieser abstracteren Götterclassen war Agnis; aber auch er blieb ja noch immer Naturkraft, sinnlich wahrnehmbares Object. Daher war schon im Zeitalter der Hymnendichtung aus dem materiellen Feuergotte ein immaterieller Gott des Gebetes unter dem Namen Brahmanaspati oder Brihaspati (auch *Vrihaspati*) ausgeschieden worden. Brahmanaspati, wörtlich „Herr des *Brahma,*“ d. i. des Gebetes, ursprünglich nur ein Prädicat, ein Beiname, die nicht elementarische und greifbare Seite Agni's, tritt in zahlreichen Liedern des Vêda neben diesem als selbstständiges Subject auf, als mehr abgezogener, entsinnlichter Gott der Andacht und des Cultus, als Vertreter des Priesterthums unter den Himmlischen, als Purôhita der Götter, welchen Charakter er mit Agni gemein hat. Da nun nach der Wanderung ins Gangesthal und in den darauf folgenden Kämpfen die Hierarchie über Volksgemeinde und Königthum den Sieg errungen hatte, so lag es in der Consequenz, jenem ihrem Schutzpatron eine ähnliche Stellung zu den übrigen Göttern anzuweisen, als welche sie selbst im Staate den andern Sterblichen gegenüber entweder wirklich schon einnahm, oder doch beanspruchte und erstrebte. Denn in seinen Göttern malt sich nicht blos der Mensch überhaupt, sondern ganz besonders der Priester: wesentliche Veränderungen in der Macht, den Tendenzen und Rangverhältnissen der irdischen Hierarchie pflegen sich daher alsbald in der himmlischen wiederzuspiegeln, wie denn der ganze Götterhimmel nebst allem Zubehör ja doch zuletzt nur ein Reflex, ein Schlagschatten der irdischen Dinge und der jedesmaligen menschlichen Auffassung der letzteren ist. Es

bedurfte mithin eines Priestergottes, der sich zu dem alten Herold und Opfervorsteher unter den Göttern, d. h. zu Agni gerade so verhalte, wie der nunmehr zur Herrschaft gelangte, über alle andern Erdenbewohner erhobene, hochheilige Brahmane zu dem ehemaligen, bestellten und durch nichts von der übrigen Volksmasse ausgezeichneten Opferer der Stämme und Stammeskönige, eines Gottes, der dort oben eben so exclusiv sey, wie jene „Götter der Erde" — so werden die Brahmanen noch jetzt in Indien betitelt — hier unten.

Ein solcher war Brahmanaspati nicht. Denn wiewohl ihm bisweilen in den Hymnen selbst Indras Function übertragen und von ihm gerühmt wird, dass er, gleich jenem, die Wolken spalte und den Dämon besiege, welcher die Wasser des Himmels verschlossen hält, — eine Metapher, die den Gedanken ausdrückt, dass das Gebet die Kraft hat, Regen herabzuziehen; so stand doch seine unleugbare Herkunft von Agni und dessen notorische Unterordnung unter Indra seiner weiteren Erhebung entgegen. Er war und blieb damit eine Person unter und neben andern, und so erfolgte denn die zweite Entpuppung: Brahmanaspati ward zum Brahma, der „Herr des Gebetes" zum „Gebete" schlechthin. Brahma ist Agni in dritter Potenz.

Die ursprüngliche Identität von Agni und Brahmanaspati ergiebt sich so klar aus vielen Liedern des Vêda, dass es der Beweisstellen nicht bedarf; die Identität von Brahmanaspati und Brahma wird wenigstens in einem Hymnus des Rik hervorgehoben, wo es heisst: „Brahman, welches Vrihaspati ist, rührt sich und dehnt sich, um die Götter zu ehren: es wird ihr Mund."[1])

Das Brahma, der „Mund der Götter," ist hier ausdrücklich noch nichts weiter, als Gebet, Andacht, heilige Handlung, und es kommt in den Vedagesängen nur in dieser Bedeutung vor.

Ueber den eigentlichen, etymologischen Begriff des Wortes *Brahma* (*Brahman*) und der Wurzel (*brih*), der es entstammt, sind

1) B. Langlois IV, 387. Ueber die Identität von Brahmanaspati und Vrihaspati u. s. w. Roth „Zeitschrift der deutschen morgenld. Gesellschaft" I, 67. Die bildlichen Darstellungen Agni's und Brihaspatis stimmen vollkommen überein. So z. B. die Abbildungen beider b. Coleman „Mythologie of the Hindus," London 1832. Desgleichen wird die ursprüngliche Identität Agni's und Brahmâs (des Gottes) durch mancherlei Legenden, Allegorien und Embleme, die beiden gemeinschaftlich sind, angedeutet.

die Gelehrten nicht einig. Es scheint indess, als ob die in der letzteren liegende Grundanschauung die sey: „mit Anstrengung bewegen.“ Denn auf sie lassen sich die übrigen Bedeutungen, wie sie sonst noch aufgestellt werden, unschwer zurückführen, als: emporziehen, erheben, ausdehnen, wachsen, gross werden, gross machen, hervorbringen, schaffen.[1])

Wie dem auch sey, jedenfalls ist die älteste, historisch aufzeigbare Bedeutung von *Brahma* (Neutrum): „Gebet.“ Es bezeichnet ursprünglich „die Aufregung und Anspannung des in Gebet und Opfer auf das Göttliche gerichteten Willens, jenes ungestüme Bitten, das dem Gotte das Geforderte gleichsam abringen will.[2])

Das Gebet erscheint im Worte; es ist das mächtigste, die Götter selbst erschütternde und bezwingende Wort, und welche geheimnissvolle Kraft dem Worte beigelegt wurde, ersieht man recht deutlich aus einem jener Lieder des Rik, in welchem sich der Uebergang aus der alt-arischen Religion in die brahmanische darstellt. Die vielnamige Göttin des Wortes *(Vâk)* erscheint hier schon förmlich als die alleinige, alle Götter und das ganze Universum tragende und beherrschende Macht, indem sie von sich selbst sagt: „Ich schweife umher mit dem Rudras, den Âdityas, den Vâsus und Viçvadêvas[3]); ich trage Mitra, Indra und Agni, die beiden Açvinen, den Sôma u. s. w. Ich bin die Königin und gewähre Schätze, ich besitze die Wissenschaft und bin die erste unter denen, die verehrt werden müssen. Durch die Götter bin ich überall gegenwärtig und durchdringe alle Wesen u. s. w. Ich, der Ursprung aller Wesen, wehe umher wie der Wind. Ich bin über diesem Himmel und unter der Erde und der Grossen bin ich.“[4])

Man sieht das „Wort“ wird hier schon in einer Bedeutung genommen, die unwillkürlich an den alexandrinischen Logos erinnert. Das Wort aber, die personificirte Gefährtin und Gattin Agni's, ist ja eben die Anrufung beim Opfer, das Gebet, das Brahman.

1) Roth l. c. und „Zur Liter. u. Gesch. des Veda“ p. 89. Weber „Akad. Vorl.“ p. 11. Dagegen Obry „Du Nirvâna indien“ p. 39.

2) Roth l. c.

3) Unter diesem Namen — *viçva* heisst „alle“ — werden die Götter der Veden häufig gemeinschaftlich angerufen.

4) B. Langlois IV, 415. Colebrooke I, 23.

Aber auch von einer andern Seite her und ohne von älteren religiösen Anschauungen auszugehen und dieselben zu verallgemeinern, ohne an die traditionelle Vorstellung von der übergöttlichen, allmächtigen Kraft des Gebetes anzuknüpfen, musste der Geist der Inder, vermöge seiner starken philosophischen Anlage, lediglich auf dem Wege der Reflexion und Abstraction zu der Ahnung und zur Annahme einer über alle Naturgötter erhabenen, Alles durchdringenden Urkraft gelangen. Gerade die Eindrücke, welche er im Gangesthale empfing, die Neuheit, Grossartigkeit und Mannigfaltigkeit der Natur, welche ihn umgab, der gesteigerte Kampf der Elemente und Kräfte, der tropisch-leidenschaftliche Wechsel der Erscheinungen und Wandel der Formen, das schnelle Entstehen und Vergehen der Pflanzen- und Thierwelt u. s. w., andrerseits die Hitze des Klimas, die zur Beschaulichkeit, zum Rückzuge in sich selbst einlud, zeitigte jene Anlage und trieben den Gedanken früh über die blosse Wahrnehmung und Beobachtung hinaus, um die jenseits der Erscheinungen liegenden Endursachen zu ergründen, um in der Mannigfaltigkeit die Einheit, in dem Spiel der Kräfte das Gesetz, in dem Werden die Dauer zu erkennen. Hierdurch kam er — und zwar, wie es scheint, längst vor der systematischen Ausbildung der Philosophie — zu der Annahme der Weltseele (Âtma) oder der grossen Seele (Mahân âtma oder Paramâtma). Sie erscheint schon, wie wir gesehen, bei den ältesten Erklärern des Vêda, welche sie mit der Sonne zusammenwerfen, ja in abstractester Gestalt als bestimmungsloses Das, als reines Seyn, das als Princip der Natur vorausgesetzt wird, bereits in jenem berühmten Hymnus, der alle Anfänge der indischen Philosophie enthält und darum schon mehr brahmanisch, als vedisch im engern Sinne ist. „Damals," so beginnt er, „war weder Seyn, noch Nichtseyn, weder Welt, noch Luft, noch etwas darüber. Wo war denn die Hülle aller Dinge? Wo war der Behälter des Wassers? Wo war die unergründliche Tiefe der Luft? Tod war nicht, noch Unsterblichkeit, noch Unterscheidung des Tages und der Nacht. Aber *tat* (Das) athmete, ohne zu hauchen, versenkt in seine Selbstsetzung (*Svadhâ*). Ausser ihr war Nichts. Finsterniss war anfangs in Finsterniss gehüllt, das Wasser ununterscheidbar und Alles verworren in Ihm. Das Seyn ruhete in der Leere, welche es trug, und diese Welt wurde durch die Kraft seiner Andacht hervorgebracht. Zuerst bildete

sich Verlangen (*Kâma*) in seinem Geiste und dies wurde der erste Same. So haben die Weisen, nachdenkend in ihrem Herzen, die Fessel des Seyns am Nichtsein erklärt."[1])

Wir sehen aus diesem, wie aus mehreren anderen der jüngeren Gesänge des Rik, die offenbar erst nach der Eroberung Hindustans gedichtet sind, wie überall die religiöse Anschauung der Inder auf die Constituirung einer einigen Gottesmacht und schöpferischen Princips der Natur hinarbeitete und dass man nur hinsichts des Namens eine Zeitlang geschwankt, indem man dieses Princip, bald als Weltseele, bald als Weltschöpfer (*Pradjâpati*), bald als Geist (*Puruscha*) bezeichnete, bis die Priester den Namen Brahman dafür feststellten, weil es ihr eigener war.[2])

Mit der Weltseele also, mit dem prädicatlosen Das oder Jenes (*Avam*, zusammengezogen in *Aum*) ward nun das Brahma identificirt und dadurch die geheimnissvolle, Alles durchwesende Macht des Gebetes zum Weltenkeime, zum Urgrunde, zur sich selbst gleichen Enheit der Natur erhoben. Paramâtma und Brahma gelten in der brahmanischen Philosophie als völlig gleich, sind deren höchster Begriff.

Doch damit war die theologische Entwickelung des Wortes und der Idee des Brahma noch nicht erschöpft, sondern neben das sächliche Brahma als das Ursein trat noch ein männlicher, persönlicher Brahmâ (mit langem â), der Gott des Gebets und der heiligen Dinge, der Weltenschöpfer, die erste Person in der viel späteren, nachbuddhistischen Trias von Brahmâ, Vischnu und Çivas. Er ist die letzte Metamorphose Agnis und der Gemahl von dessen Gattin (Vâk, Sarasvatî u. s. w.).

Also noch einmal, aus dem Brahma, als dem Gebete, hat sich herausgebildet: 1) der Begriff des Brahma als der Weltseele (gleich Âtma) und 2) die Vorstellung des höchsten Gottes Brahmâ. Wie und in welchen Stationen dies geschehen, ob das Brahma-Âtma oder der Brahmâ der ältere sey, ob das erstere eine speculative Verdünnung des letzteren, oder der letztere eine mythologische Popularisirung des erstern, oder ob sich beide direct, gleichmässig und gleichzeitig aus dem Begriffe des Brahma, des Gebets, entwickelt

1) Barthélemy St. Hilaire 61. B. Langlois IV, 421. Colebrooke I, 33. Lassen I, 775.

2) Vielleicht auch, weil *Brahman* etymologisch zugleich als das Wachsende, sich Evolvirende gefasst wurde.

haben, lässt sich, so viel ich weiss, nicht entscheiden, da in dem hymnischen Theile des Vêda beide nicht vorkommen, in den ältesten liturgischen Theilen aber beide schon erscheinen.[1])

Es ist eine eben so verbreitete, wie grundfalsche Ansicht, dass die Brahmanen ihren Namen nach dem Gotte Brahmâ führen, dass Brâhmana so viel bedeute, wie Priester des Brahmâ. Die Sache verhält sich vielmehr umgekehrt. Die Brahmanen, die „Beter,“ sind das Erstere und Frühere gewesen, und sie haben das Geschäft und Privilegium ihres Standes (das Gebet), die Idee ihres Thuns und Lebens, — so zu sagen — ihre eigene Substanz einmal zum Urseyn, zum Absoluten, andrerseits zum höchsten Gotte gestempelt und dadurch die alte, aber wie Alles in den Vedahymnen hin und her schwankende, vielfach zersplitterte und sich widersprechende Vorstellung von der Alles bezwingenden, allgewaltigen Kraft des Gebetes und Opfers auf den kürzesten und entschiedensten Ausdruck zurückgeführt. Sie selbst waren es in Wirklichkeit und Praxis, welche durch diese Theorie zur alleinigen Gottheit wurden.

Der Gedankengang der eben gegebenen Entwickelung ist auf die naivste Weise in einem Syllogismus ausgeprochen, der noch heut im Munde der Inder lebt: „Das Weltall ist in der Gewalt der Götter (der Dêva's); die Götter sind in der Gewalt der Gebete (Mantras); die Gebete sind in der Gewalt der Brahmanen; folglich sind die Brahmanen unsere Götter.[2])

Weder das Brahma als leeres Gedankending, noch der Brahmâ als die hohlste Personification der allmächtigen Theologie und theologischen Allmacht hat je im Gemüth und Glauben des Volkes lebendige Geltung gewonnen, so dass von einem Cultus des Brahmâ kaum die Rede seyn kann. Dagegen sind die Consequenzen der Brahma-Theorie ganz und gar ins Fleisch und Blut der Inder übergegangen, haben nicht blos die religiöse Weltanschauung umgestaltet, sondern auch das gesellschaftliche und politische Leben

1) In der Kosmogonie und theologischen Systematik erscheint natürlich der Brahmâ als das Spätere. Er ist da die erste Evolution des Brahman, das in die Schöpfung eingegangene, gleichsam Fleisch gewordene, active Brahman.

2) Dubois I, 187. Aehnliches sagt der Brahmâ selbst in einem Purana: „Meine Götter sind die Brahmanen; ich kenne kein Wesen, welches euch gleicht, o Brahmanen, durch deren Mund ich esse.“ Manu XI, § 85: „Schon von seiner Geburt an ist ein Brahmane selbst bei den Göttern Gegenstand der Verehrung“ u. s. w.

durchdrungen und sind dessen Grundlagen und Stützen geworden. Wir haben es hier nur mit jenen Folgerungen zu thun, die sich unmittelbar aus der Voraussetzung des Brahma ergeben mussten, noch ehe dieselben in der Philosophie systematisch ausgeführt wurden. Die erste und wichtigste, ja genau genommen, die einzige Folgerung ist die Emanationslehre.

Das Brahma als Abstraction, als Weltseele schafft nicht die Welt, sondern entfaltet sich zu ihr. Es ist nicht willkürlicher, bewusster Urheber, auch nicht Former oder Bildner, sondern Grund derselben und zwar zugleich *causa efficiens* und *causa materialis.* Das spricht sich in zahllosen Bildern, Gleichnissen, Kosmogonien und Phantasien aus, durch welche die brahmanische Theologie und Scholastik die Entstehung des Universums zu erklären meinte. Wie die Fäden aus der Spinne und dem Seidenwurm, wie der Baum aus dem Keime, wie das Feuer aus der Kohle, wie der Strom aus der Quelle, wie die Woge aus dem Meeresspiegel u. s. w., so geht die Welt aus dem Brahma hervor. Beide sind also nur der Form nach verschieden: Brahma ist die unentfaltete Welt, sie das entfaltete Brahma; dieses das ruhende und sich selbst gleiche, jene das bewegte und individualisirte Seyn.[1])

Indem aber das Brahma sich zur Welt evolvirt und ausströmt, entfernt es sich von sich selbst und je weiter es sich von sich entfernt, desto äusserlicher und sich unähnlicher wird es, desto mehr verschlechtert sich gleichsam die Brahmasubstanz. Je weiter der Strom des Lebens von seinem Urquell verläuft, um so unreiner und trüber fliesst er dahin. So entsteht eine Reihenfolge, eine Stufenleiter mehr oder weniger vollkommener Qualitäten, Reiche, Geschöpfe, höherer und niederer Organisationen. Sie alle sind dem Wesen nach nicht von einander verschieden, sondern nur dem Grade nach, in welchem sie dem Brahma näher oder ferner stehen und in welchem dasselbe hier in grösserer, dort in geringerer Qualität und Dichtigkeit erscheint.

1) „Brahma ist fürwahr in zwei Formen: als Gestaltetes und als Gestaltloses, als Vergängliches und als Unvergängliches, als Ruhendes und Bewegliches, als Aeusseres oder Inneres." Aus einem Brâhmana bei Poley l. c. 161. Dem widerspricht freilich die unaufhörlich sich wiederholende Versicherung, dass das Brahma schlechthin einig, ohne Form, unveränderlich, unbeweglich sey, — ein Widerspruch, den die Philosophie auf ihre Weise zu lösen sucht.

Die mehr systematische Darstellung unterscheidet hierbei drei Stadien der Emanation, drei Stufen des Werdens, drei Regionen, drei Welten oder eigentlich drei Qualitäten (*Guna's*), die überall in der grossen, wie in der kleinen Welt wiederkehren, also zugleich kosmologische und psychologische Potenzen sind. Gleichwie nämlich schon in den Vedahymnen drei Welten angenommen werden, die Welt des Lichtes, der Luft und der Erde, so unterscheidet die brahmanische Scholastik:

1) Die Qualität *Sattva*, d. i. Güte, die göttliche Seite des Universums, die erste Station der Ausströmung des Brahma, die Region des persönlichen Brahmâ und der Götter, die Welt der Reinheit, des Lichtes, der Tugend und Weisheit u. s. w.

2) Die Qualität *Radschas*, d. i. Leidenschaft, die mittlere Station, schwankend und kämpfend zwischen göttlichen und ungöttlichen, vollkommenen und unvollkommenen Wesen, zwischen Licht und Finsterniss, die Welt des Gemüths und der Menschen.

3) Die Qualität *Tamas*, d. i. Finsterniss, die letzte Stufe der Entäusserung, die Region der Unreinheit und des Todes, die Welt der Thiere, Pflanzen und der todten Materie.[1])

Die Mischung der drei Qualitäten ist die Ursache aller Mannigfaltigkeit.

In dieser pantheistischen Emanationstheorie liegen nun, wie man leicht sieht, als weitere Consequenzen, jene beiden Dogmen eingehüllt, welche den innersten Kern der indischen Welt- und Lebensanschauung und die Grundlage des kirchlichen und hierarchischen Systeme und Regiments, des brahmanischen, wie des buddhistischen bilden, des Dogmas vom Weltübel und von der Seelenwanderung.

Die Natur entströmt dem Brahma, ist dessen Entäusserung. Sie entsteht und besteht daher in der Entfernung und Entfremdung von Gott und ist nicht, wie sie seyn sollte, weil sie nicht eines, reines, sondern gebrochenes, getrübtes Brahma ist; deshalb ist sie vergänglich und eitel, voll Unvollkommenheit und Sünde, Schmerz und Leiden, Krankheit und Tod. Die Welt ist vom Uebel, das Leben eine Sündenlast, die Erde ein Jammerthal. Dies die erste Consequenz.

1) Nach der sehr künstlichen Theorie in zwölftem Buche des Manu, § 40 flg. zerfällt jede der drei Qualitäten wieder in drei Stufen, in die unterste, mittlere und höchste.

Eine höchst wichtige Errungenschaft! Denn ohne die Lehre von der Verderbtheit der Welt und der menschlichen Natur, ohne das Dogma von der angebornen Sünde oder Erbsünde, das freilich im Brahmanismus ganz pantheistisch gefasst ist, kann keine Hierarchie auf die Dauer bestehen. Erst muss die naive, natürliche Lust am Daseyn, welche in den älteren Hymnen des Vêda oft gesund und derb sich äussert, völlig vergällt, die Zuversicht zu sich selbst und zur Wirklichkeit gebrochen seyn, ehe ein Volk sich unbedingt und widerstandslos der Leitung des Priesterthums überlässt. Nur wer die Gefangenschaft in der Materie und die Krankheit der Sünde in allen Gliedern fühlt oder zu fühlen überredet ist, sieht im Priester den einzigen Arzt und Retter und bequemt sich zu allen Opfern, Entsagungen und Bussen, kurz zur Anwendung aller Mittel, durch welche ihn dieser zu heilen, zu befreien, zu erlösen verspricht.

Um zu dem Gefühle der Sündhaftigkeit und der Nichtigkeit der Dinge zu gelangen, bedarf es freilich nicht erst der Emanationslehre und ihrer priesterlichen Ausbeutung, wohl aber damit dieses Gefühl Grundton in der ganzen Geistesfärbung, im Sinnen und Denken, Dichten und Handeln, Leben und Sterben eines Volkes werde. Manche schon vorhandene Bedingungen und Umstände, z. B. der schon früher fühlbare geistliche Despotismus, der Druck des Ständewesens, welcher den Kern der Individualität erstickte, mechanisches Festhalten am Ererbten und Hergebrachten, passive Unterwerfung und widerstandslose Ergebung in den Zufall der Geburt als Lebensbedingung gebot, andrerseits die ertödtende Schwüle des Himmels, die Bewegung und Thätigkeit als ein Unglück, leblose Ruhe und Stille als ein hohes Gut erscheinen liess, — diese und andere Einflüsse mochten die Seele des Inders für die Aufnahme und eigenthümliche Gestaltung des Dogmas vom Weltübel günstig gestimmt haben; aber erst durch dieses Dogma ist die blosse, vorübergehende Stimmung fixirt, zum Grundgedanken alles Strebens, zum Grundzuge des indischen Charakters geworden. Dieses Dogma ist der Pesthauch, welcher den indischen Lebensbaum vergiftet und den Söhnen der Ârja jenen religiösen Spleen, jene phantastisch-spiritualistische Abzehrung eingeimpft hat, an der sie noch jetzt unheilbar kranken und an der auch ihre Verwandten, die Germanen im Mittelalter schwer erkrankt sind.

Wie aber das All vom Brahma ausgeht, so kehrt es auch in dasselbe zurück. Das Urwesen ist nicht bloss der Anfang, sondern auch das Ende aller Dinge; nicht bloss der Quell, aus welchem der Lebensstrom hervorbricht, sondern auch der Ocean, in welchen er sich zurück ergiesst. Der Repulsivkraft, vermöge deren es sich aus sich selbst heraustreibt, und zur Welt entschliesst, steht die Attraktivkraft entgegen, durch die es dieselbe wieder in sich absorbirt. Aus dieser Vorstellung ist die Lehre von der Seelenwanderung hervorgegangen.

Die Wesen wandern: von der Weltseele ausgestrahlt, sollen sie in dieselbe heimkehren. Diese Heimkehr ist zugleich Reinigungsprozess. Denn wie sie durch das Herabsinken des Brahma zur Materie als Individuen entstanden sind, so können sie nur, vollständig von dieser geläutert, sich wieder mit demselben vereinigen. Die verschiedenen Classen und Arten der Geschöpfe bezeichnen daher nicht bloss die Stadien und Phasen der Evolutionen der Allseele, sondern zugleich die Stufen der Reinheit, welche die einzelnen Seelen auf ihrem Rückwege zur grossen Seele schon wiedererrungen haben. Gleichwie aber diese letztere alle Formen der Materie durchläuft; so galt wahrscheinlich in der älteren Zeit die Annahme, jede bestimmte Seele müsse die ganze Stufenleiter der Creaturen durchmachen, alle Gestalten und Körper vom niedrigsten bis zum höchsten der Reihe nach durchwandern, ehe sie die Laufbahn vollendet habe und in die Weltseele zurückkehre. In der spätern Auffassung sind dagegen Erhöhung und Erniedrigung, Rückschritt und Fortschritt der Wanderung an keine regelmässige Reihenfolge der Geburten geknüpft; die Sphäre, in welcher die einzelne Seele wiedergeboren wird, hängt vielmehr von ihrem Verdienst und ihrer Verschuldung in früheren Lebensläufen ab. Deshalb kann die Carrière unmöglich eine ganz stätige sein.

Der Glaube an die Seelenwanderung und Wiedergeburt hat die Umgestaltung der früheren, alt-arischen Weltansicht im Geiste des Inders vollendet. Ihm war nur die Erde und das gesammte Universum mit gleichartigen Seelen bevölkert, mit welchen ihn das gleiche Schicksal der Wanderschaft zur Sympathie und phantastischen Verbrüderung verband. Die spezifischen Unterschiede zwischen Göttern, Menschen, Thieren, selbst Pflanzen und Mineralien, — denn auch diese werden wohl in den Kreis der Metem-

psychose hineingezogen — hörten für ihn auf; denn die Seele in allen ist dieselbe und sie sind nicht wesentlich, sondern nur zeitlich von einander verschieden. Wer heut den Körper eines Insects, eines Vogels oder Affen abgelegt hat, kann morgen als Mensch wiedergeboren werden und umgekehrt. Daher erblickte nun der Inder in jedem Geschöpf, im geringsten Wurm, in der Schlange, im Tiger, im Elephanten seines Gleichen, seine Verwandten, seine Brüder, von denen er sich sagte: „Wir sind gewesen, was ihr seyd, und ihr werdet seyn, was wir sind.“ Diese auf der Wanderung begriffenen Seelen sind aber allzumal Sünder, denn sie sind durch das Verlangen aus dem reinen Urwesen in die Stofflichkeit hinabgezogen; sie alle leiden und büssen für ihre Schuld, für die Schuld in früheren Existenzen. Die Welt ist folglich in Wahrheit nur ein Kerker, eine Strafanstalt, ein grosses theologisches Haus der Sünde, der Leiden, der Busse und Besserung.

Unter allen Vorstellungen, welche die unersättliche Gier nach Dasein und die gränzenlose Herrschsucht der Priester über ein Leben nach dem Tode erfunden hat, ist vielleicht keine unheimlicher, als die der Seelenwanderung, wenn auch der ungläubige Witz sich den Wechsel und die Contraste, in welche das Ich auf seiner Irrfahrt durch die Leiber hineingeräth, humoristisch und pikant ausmalen kann. Selbst die Idee der ewigen Höllenstrafen ist weniger belästigend, denn wo alle Hoffnung abgeschnitten wird, da schliesst auch die Phantasie bald ermüdet das Auge. Ein widerwärtiger Gedanke, durch unermessliche Zeiträume, durch Tausende, durch Millionen von Leibern zu wandern, immer von Neuem zu ergreisen, zu sterben und wieder zu erstehen; dazu die Furcht, wegen einer Schuld, die auf dir lastet, die du aber nicht kennst, wenn du sie in einer früheren Geburt auf dich geladen hast, in den Körper eines unreinen, vielgeplagten Thieres, eines ekelhaften Wurmes gebannt zu werden, oder durch einen einzigen Fehltritt die Frucht tausend- und abertausendjähriger Anstrengung zu verlieren, aus den höchsten Regionen in die untersten hinabzusinken und die Laufbahn, die du bald geschlossen wähntest, von vorn zu beginnen! Dem Ruhe liebenden Orientalen ist diese Vorstellung des rastlosen, endlosen — oder doch so gut wie endlosen — Wanderns doppelt schrecklich. Eben deshalb ist aber auch keine wirksamer für die Entwickelung und Feststellung der Hierarchie. Sie eröffnet der Einbildung einen unendlichen

Spielraum, ein unendliches Feld der Möglichkeit in Vergangenheit und Zukunft, der Furcht und der Hoffnung und eben dadurch ein weites, unbegränztes Feld der Einwirkung des Priesters auf den Laien. Daher findet sich auch das Dogma von der Seelenwanderung, völlig ausgebildet, nicht in den sogenannten Naturreligionen, sondern in den raffinirten Priesterreligionen, wie bei den Druiden, im alten Aegypten, bei den Brahmanen.

Die letzteren haben dann das Schreckniss der Seelenwanderung noch durch die Schrecken der Hölle gesteigert.

Die Vorstellungen der alten Arier von dem Zustande der Seelen nach dem Tode und von Jama, dem Beherrscher derselben waren, wie wir sahen, dunkel und räthselhaft. Vielleicht dachte man ihn sich als Mond und glaubte, dass die abgeschiedenen Geister, die vom Scheiterhaufen aus in leuchtenden Funken zum Himmel steigen, in diesem ihrem Strahlenkörper, dem „Harnische Angis", als Sterne am Firmamente wiederschienen, — eine Anschauung, mit welcher auch anderwärts der Glaube an die Seelenwanderung begonnen hat.[1] Jedenfalls lag einst den Ariern das Reich Jamas in der obern Welt. Jetzt aber verlegten es die Brahmanen unter die Erde und schufen es zur Hölle um, die sie dann gelegentlich und nach Bedürfniss vervielfältigten und deren Qualen sie mit grässlichen Farben ausmalten.[2] So ward die Angst vor einer schlimmen Wiedergeburt noch durch die Furcht vor den Höllenstrafen verstärkt; denn die ärgsten Sünder sinken, laut brahmanischer Lehre, nach dem Tode dieses Leibes in die Hölle hinab und erst nachdem sie hier alle Arten und Stadien der Pein unermessliche Zeiträume hindurch ausgehalten haben, wandern sie aufs Neue, von unten auf beginnend.

Die Consequenzen der Emanationslehre sind nun, wie gesagt, auch in den Volksglauben eingedrungen und haben in ihrer Anwendung auf das gesellige und politische Leben die Umgestaltung desselben und den Aufbau des hierarchischen Systems vollendet, dessen Grundlage sie noch heut sind.

Nach der erfolgreichen practischen Durchführung dieser Theorie

1) Daran knüpft sich denn jene Ansicht, die sich bei Vêdântaphilosophen findet, dass die Seele nach dem Tode des Leibes zum Monde emporsteige und von dort im Regen auf die Erde zurückkehre. Colebrooke l. c. I, 358.

2) Schon Manu kennt 28 Höllen. IV, § 88—90.

in Staat und Kirche trat aber ganz entschieden jene Periode der indischen Geschichte hervor, die zuerst durch die Eroberung Hindustans, dann durch die Niederlage des Kriegerstandes angebahnt war, jene Periode, die wir im Gegensatz zu der arischen oder vedischen die classisch-brahmanische nennen und dem Zeitraume des germanischen Mittelalters vergleichen können, in welchem der katholische Clerus am nächsten daran war, das Ideal seines Gottesstaats zu verwirklichen. Sie hebt jedenfalls Jahrhunderte vor dem Auftreten des Buddha an, dürfte also ungefähr die erste Hälfte des letzten Jahrtausends vor Christi Geburt umfassen.

Natürlich sind die Geisteswerke dieser Periode durch und durch priesterlich-hierarchischen und dogmatisch-scholastischen Inhalts und Charakters, so dass jede Spur volksthümlichen Thuns und Schaffens in ihnen verschwindet. Es sind dies zunächst die sogenannten *Brâhmana's*, d. h. Gebet- und Opfervorschriften, Liturgien, Ritualbücher, welche eben die zweite Stufe der vedischen Literatur bilden und von denen die ältesten bis in die Uebergangsperiode aus den arischen Zuständen in die brahmanische Anschauung und Kirchenordnung hinaufreichen.[1]) Zu ihnen gehören auch die theologisch-speculativen Abschnitte oder *Upanischads* (wörtlich „Sitzungen", „Vorträge"). An sie schloss sich nothwendig die Schöpfung eines positiven, geistlichen Rechts, durch welches alle Verhältnisse des Familien- und Staatslebens dem hierarchischen Systeme angepasst und untergeordnet würden, und so ist denn ohne Zweifel der Kern und Grundstock zu Manus Gesetzbuch schon in diesem dem vorbuddhistischen Zeitraume hervorgetreten, wenn auch die Form und Zusammenstellung, in der wir es besitzen, erst in einem späteren Jahrhunderte ihm gegeben und in derselben, den veränderten Umstän-

1) Weber „Akad. Vorlesungen" p. 11: „Das Wort (Brâhmana) bezeichnet „das sich auf das Gebet, brahman, Beziehende." Wir finden in den Brâhmana's die ältesten Ritualvorschriften, die ältesten sprachlichen Erklärungen, die ältesten traditionellen Erzählungen und die ältesten philosophischen Speculationen." Barthélemy St. Hilaire l. c. 21: Les Brâhmanas, si l'on accepte la définition des auteurs indiens „renferment des préceptes qui prescrivent les devoirs religieux, des maximes qu'impliquent ces préceptes, et des arguments qui se rapportent à la théologie." Vgl. Colebrooke b. Poley 8 flg.

den nach, manches anders gefasst, manches Neuere hinzugefügt seyn mag.[1])

Das Gebäude der brahmanischen Hierarchie ist mit solcher Consequenz, so abstractem Schematismus und wiederum so raffinirtem Jesuitismus, mit so riesenhafter Pedanterie, mit so unflätiger Verachtung alles natürlichen und menschlich-sittlichen Daseyns und trotzdem mit solcher Menschenkenntniss nach allen Seiten hin ausgeführt worden und dadurch so fest begründet und in sich geschlossen, dass es schwerlich je seines Gleichen auf Erden gehabt hat, — es sey denn im alten Aegypten. In ihm ist jene „göttliche Weltordnung", welche die Priester anderer Nationen und Religionen meistens nur in den allgemeinsten Grundsätzen und Zügen zur Anerkennung und Geltung zu bringen vermocht haben, so systematisch und vollständig realisirt, als es bei der Unvollkommenheit alles Irdischen überhaupt möglich scheint: in ihm ist nichts von Menschenhänden gemacht, sondern alles himmlischen Ursprungs.

Zunächst die Kasten.

Sie beruhen anfänglich, wie wir oben gesehen, einerseits auf dem natürlichen, d. h. raçenhaften Gegensatze der schwarzen Urbewohner und der weissen Eroberer, andrerseits auf der seit Besitznahme des Gangeslandes unter der Ârja selbst allmählig hervortretenden Sonderung von Ackerbauern, Kriegern und Priestern. Diese Unterschiede nun, auch der letztere, der jedenfalls ein geschichtlich gewordener und darum zufälliger, einer bestimmten Bildungsstufe entsprechender, ein Product menschlicher Bestrebungen und Leidenschaften war, wurden durch die Anwendung der Emanations- und Seelenwanderungslehre zu göttlichen Institutionen erhoben und mittelst derselben so fest geschmiedet, dass sie allen Stössen des Buddhismus, des Islam, des Christianismus und — was viel mehr sagen will — bis jetzt auch den Einflüssen der modernen Civilisation widerstanden haben.

Sie bezeichnen, nach brahmanischer Logik, die verschiedenen

1) Die Ansichten über das Alter von Manus Gesetzbuch stehen sich bekanntlich haarscharf gegenüber. Die Gründe für dessen vorbuddhistischen Ursprung sind treffend von Dunker l. c. in der Note zu p. 95 zusammengefasst; nur dürfte der Codex um 600 vor Chr. schwerlich schon „zum Abschluss gekommen seyn." Der vierte Vêda (*Atharvan*) und die Heldengedichte in ihrer gegenwärtigen Gestalt sind nachbuddhistisch.

Stufen der Entfaltung des Brahma und seiner Rückkehr zu sich selbst innerhalb der Menschenwelt und der Grenzen des menschlichen Körpers. Der Brahmane ist dem Brahma zuerst entströmt, dann der Kschatrija, hierauf der Vâiçja und zuletzt der Çûdra: mithin steht ihm der Brahmane, als der Erstgeborene am nächsten, dann folgt der Kschatrija u. s. f. Oder, wie das Gesetzbuch es ausdrückt: der Brahmâ, als der zuerst aus der Weltseele (dem unpersönlichen Brahma) Hervorgegangene, liess aus seinem Munde den Priester, aus seinen Armen den Krieger, aus seinen Hüften den Ackerbauer und aus seinem Fusse den Çûdra entstehen.[1]) Die drei ersten Stände entsprechen den drei Qualitäten (Guna's) Güte, Leidenschaft und Finsterniss in der Region der Menschheit: was Licht, Luft und Feuer, was Himmel, Wolken und Erde im Makrokosmus, das sind sie, die drei obersten Kasten, in der Gesellschaft, im Staate. Der Çûdra fällt, genau genommen, ausserhalb der menschlichen Sphäre: er ist das Thier in Menschengestalt. Wie das Haupt aber edler und reiner ist, als die Brust, die Brust reiner, als der Unterleib, der Unterleib reiner, als die Füsse; so ist auch der Brahmane über den Kschatrija, der Kschatrija über den Vâiçja, der Vâiçja über den Çûdra erhaben. Darum ist das Erbtheil und Wesen des ersten Weisheit, Tugend und Heiligkeit, des zweiten Stärke und Macht, des dritten Reichthum, des vierten Unterthänigkeit und Verachtung. Brahmâ hat denen, die aus seinem Munde, seinen Armen, Hüften und Füssen entsprossen sind, jedem besondere und seinem Ursprunge entsprechende Pflichten angewiesen: „den Brahmanen, den Vêda zu lesen, ihn Andere zu lehren, zu opfern, Andern beim Opfer beizustehen, Almosen zu geben, wenn sie reich sind und Geschenke zu empfangen, wenn sie arm sind; den Kschatrijas, das Volk zu vertheidigen, Almosen zu geben, zu opfern, den Vêda zu lesen und sich vor den Reizen des sinnlichen Vergnügens zu hüten; den Vâiçjas, Viehheerden zu halten, Geschenke zu geben, zu opfern, die Schrift zu lesen, Handel zu treiben, auf Zinsen zu leihen, und den Acker zu bauen; den Çûdras endlich, den drei oberen Classen zu dienen.“[2]) „Kraft seiner Erstgeburt und

1) Manu I, § 31. Vgl. die Schöpfungstheorie des *Çatapatha Brâhmana* b. Poley l. c. 145 flg.

2) Manu I, § 87—91. II, § 31 u. 32.

weil er aus dem edelsten Theile Brahmâs hervorging, ist der Brahmane Herr und Haupt aller übrigen Menschen und der gesammten Schöpfung. Denn unter allen erschaffenen Dingen haben die belebten den Vorzug, unter den belebten die verstandbegabten, unter diesen die Menschen und unter den Menschen die Priester. Alles, was die Welt in sich schliesst, ist in Wahrheit, wenn auch nicht dem Anschein nach, Eigenthum des Brahmanen; durch seine Erstgeburt und die Erhabenheit seiner Abkunft hat er ein Recht auf Alles, was existirt. Er isst nur seine eigene Nahrung, trägt nur seine eigenen Kleider, alle übrigen Sterblichen dagegen danken Alles, was sie sind und haben, selbst ihr Leben, nur dem Wohlwollen und der Grossmuth der Brahmanen" u. s. w.[1])

So gross indess auch die Kluft ist, welche ihn vom Kschatrija und Vâiçja trennt, so ist er doch mit ihnen durch das Band der Stammthümlichkeit verknüpft. Dies erkennt das brahmanische Gesetz auf seine Weise an. Die drei oberen Stände sind ihm, den Çûdras gegenüber, die „Zweimalgeborenen" (*Dwidjas*), wiedergeboren durch das Anlegen der dreifachen heiligen Schnur, die damit verbundenen Weihen und die Recitation des heiligsten aller Gebete, des *Gâyatrî*. Nur sie haben gemeinschaftliche Opfer und Riten, von denen der Çûdra ausgeschlossen ist. Dieser letztere ist — so zu sagen — zwar ein Glied des brahmanischen Staatskörpers, doch nicht der brahmanischen Kirche.

Ewig, unwandelbar — lehren die Brahmanen — ist diese Rangordnung und die in ihr enthaltene Bevorzugung der Priester; sie ist von Anfang der Welt an so gewesen und wird unverändert bis zu deren Untergang fortbestehen.

Jeder hat sich ihr in stiller Ergebung zu fügen und die Pflichten, welche ihm dieselbe auferlegt, mit passivem Gehorsam zu erfüllen; denn sie ist ja nicht Zufall, nicht willkürliche, menschliche Satzung, sondern göttliche Weltordnung, — etwa mit dem Wechsel der Jahreszeiten vergleichbar — ist im absoluten Wesen, in der Natur der Dinge, im sittlichen und physischen Verlaufe und Umschwunge des Universums begründet. Sich gegen sie auflehnen, hiesse folglich gegen das höchste Gesetz des Lebens, gegen den Urquell des Daseyns selbst, aus welchem du gegenwärtig dieser bestimmte Ausfluss in Menschengestalt bist, sich erheben

1) Ibd. I, § 93—101.

und empören. Es hiesse ferner sich gegen sich selbst und sein eigenes Thun erheben; denn obwohl Brahmâ vom Urbeginn an jede Seele so gebildet hat, „dass sie auch in allen folgenden Geburten ihre Bestimmung erfüllt,“ so ist doch andrerseits die jedesmalige Stellung, die Rangstufe, welche sie in der Reihenfolge der Wesen einnimmt, die Folge ihrer eigenen Thaten, die Frucht der Verdienste oder der Sündenschuld, welche sie in früheren Lebensläufen aufgehäuft hat.[1]) Die von Gott selbst gezogenen und aus dem ewigen Auf- und Niedersteigen der Seelen sich erhebenden Schranken dürfen mithin nicht durchbrochen werden, d. h. es darf kein Uebergang aus einer Kaste in die andere stattfinden. Freilich ist der Unterschied der Seelen kein wesentlicher, sondern nur ein zeitlicher, historischer, und es kann also z. B. der Çûdra, „wenn er ein reines Leben führt, wenn er sich demüthig gegen die drei höheren Classen benimmt, wenn er namentlich den Brahmanen getreulich Sclavendienste leistet, in einer künftigen Geburt sehr wohl zur höchsten Wonne und selbst in die Priesterkaste gelangen.“[2]) Strebte er dagegen schon im gegenwärtigen Leben, als geborener Çûdra und im Leibe eines Çûdra, in eine höhere Kaste überzugehen, so wäre das gerade so, als wenn ein Stein zur Pflanze zu werden strebte, oder wenn eine Thierseele, die ja auch von der menschlichen nicht an sich (*potentia*), sondern nur thatsächlich (*actu*) verschieden ist, in ihrem thierischen Körper und mit thierischen Gliedern und Organen bekleidet, sofort und ohne eine fernere Geburt abzuwarten, Mensch werden wollte.

Zur Zeit, als die älteren Stücke von Manu's Gesetz entworfen wurden, war die totale Absperrung der Stände gegen einander noch nicht durchgesetzt, sondern das Connubium zwischen ihnen

1) Beide, einander widersprechende Lehren, dass einmal das Wanderungsschicksal der einzelnen Seele von Ewigkeit her durch Brahmâ bestimmt sey und dass andrerseits das Sinken und Steigen derselben von ihrer eigenen Führung abhange, sind brahmanisch und finden sich z. B. in Manus Gesetzbuch neben einander. Die eine ist starr pantheistisch, die andere rettet den Schein phantastischer Freiheit. Dieser Widerspruch folgt aus jenem andern, dass das Böse und das Uebel in der Welt zuerst aus der Entfernung des Brahma von sich selbst und wiederum zugleich aus der Sündenschuld der Einzelnwesen hergeleitet wird. Vgl. den *Brâhmana* b. Poley l. c. p. 120 § 23 u. 24, wo ebenfalls beide Lehren haarscharf neben einander stehen.

2) Manu IX, § 334 u. 335.

mit gewissen Einschränkungen noch gestattet, — ein Umstand, der sich theils aus der brahmanischen Geringschätzung der Frauen, theils aus dem Institut der Vielweiberei erklären lässt. Zur ersten Ehe wird demnach zwar dem „wiedergeborenen“ Manne eine Frau aus seiner Kaste empfohlen; die zweite aber darf er auch aus den der seinigen untergeordneten Kasten wählen. „Eine Çûdrafrau allein darf einen Çûdra heirathen; diese und eine Vâiçjî einen Vâiçja; diese beiden und eine Kschatrijî einen Kschatrija; diese beiden (d. h. eine Vâiçjî und eine Kschatrijî) und eine Brâhmanî einen Brahmanen.“ [1]) Doch wird vor der Verheirathung mit Çûdratöchtern eindringlich gewarnt, ja „wenn ein Brahmane eine Çûdra zur ersten Ehe in sein Bett nimmt, sinkt er in die Hölle hinab, und wenn er ein Kind mit ihr zeugt, verliert er sogar seinen Rang als Priester.“ [2])

Nach diesen früheren, milderen Bestimmungen folgte der Sohn der Hand des Vaters; nach jenen späteren und strengeren dagegen, wie sie im zehnten Buche des Codex aufgestellt sind, „dürfen in allen Classen die, und nur die allein, welche in gerader Linie von Frauen aus der nämlichen Classe, von Frauen, die zur Zeit der Heirath Jungfrauen waren, geboren sind, für Mitglieder der nämlichen Classen gehalten werden, aus welcher ihre Väter sind.“ [3]) Hiernach ist jede gemischte Ehe illegitim, insofern wenigstens, als die in ihr erzeugten Kinder aus der Kaste des Vaters und der Mutter fallen. Der Ursprung der Misch-Kasten oder Zwischenkasten und jener für unrein gehaltenen, verachteten, ausgestossenen Volksklassen, die wir in Europa gewöhnlich Parias nennen, wird im Gesetzbuch aus jenen unerlaubten Verheirathungen ausserhalb der Kaste abgeleitet. Seiner Theorie zufolge hängt der Stand und die Beschäftigung, die grössere oder geringere Unreinheit der aus solchen Verheirathungen entsprossenen Kinder zugleich von der Kaste des Vaters und der Mutter ab und von den verschiedenen Combinationen, welche bei der Vermischung der Kasten in auf- und absteigender Linie möglich sind. Diese Theorie ist bis zum Spielenden künstlich und subtil. Sie geht von dem Grundsatze aus, dass guter Same, auf schlechten Boden geworfen, zwar missartet, aber noch immer leidliche Frucht bringt, dass dagegen

1) Manu III, § 12 u. 13.
2) Ibd. III, § 14—19.
3) Ibd. X, § 15.

schlechter Same in guten Boden gesenkt, und durch denselben im Wachsthum gefördert, zum schädlichsten, alles überwuchernden Unkraut werde.[1]) Demnach gelten die in gerader, d. h. in absteigender Linie erzeugten Kinder zwar für niedriger, als ihre Väter, aber für besser, als ihre Mütter, und nehmen einen mittleren Rang zwischen beiden ein. Also die Kinder eines Brahmanen von Weibern aus den drei niederen Kasten, die Kinder eines Kschatrija von Weibern aus den zwei, eines Vâiçja von Weibern aus der einen ihm untergeordneten Kaste bilden Mittelstufen zwischen den vier einfachen, ursprünglichen Kasten und sind verhältnissmässig um so reiner, je reiner einmal das Blut des Vaters und je geringer andrerseits der Abstand der mütterlichen von der väterlichen Kaste ist. Am höchsten unter allen Mischlingen stehen demnach die Sprösslinge, welche von Brahmanen mit Frauen aus der Kriegerkaste erzeugt sind u. s. w. Die so in absteigender Linie aus der Vermischung der Kasten entsprungenen Bastarde sollen nun der obigen Theorie gemäss nicht bloss in Blut und Raçe, sondern auch in Anlage, Neigung und Begabung genau die Mitte halten zwischen Vater und Mutter und es wird ihnen daher eine Lebensweise, eine Beschäftigung angewiesen, die zwischen den Pflichten der väterlichen und mütterlichen Kaste in der Mitte liegt. Aus der Vermischung eines Kschatrija mit einer Frau aus der Çûdrakaste geht z. B. der Ugra hervor, ein Geschöpf von halb kriegerischer, halb sclavischer Natur, wild in seinem Betragen, grausam in seinen Handlungen und der deshalb von der Jagd und Einsperrung wilder Thiere leben soll.[2]) In denjenigen Mischkasten dagegen, welche in umgekehrter, aufsteigender Linie erzeugt werden, findet keine Neutralisation der väterlichen und der mütterlichen Abstammung statt, sondern die Unreinheit des väterlichen Blutes wird durch die Reinheit des mütterlichen noch gesteigert, ja potenzirt. Die Mischlinge, welche von einem Vâiçja und Töchtern der beiden höheren Stände oder von einem Kschatrija und einer Brahmanentochter entsprossen, sind zwar, weil sie arischen

1) Oder wie das Gesetzbuch X, § 67 sagt: „Wer von einem erhabenen Manne und einer verworfenen Frau erzeugt ist, kann sich durch seine guten Handlungen Achtung erwerben; aber der, welchem eine vorzüglichere Frau und ein verworfener Mann das Leben gaben, muss immer selbst verworfen seyn."

2) Manu X, § 9 u. 49.

Blutes, nicht absolut unrein und verunreinigend, doch schon um vieles schlechter, als ihre Väter; dagegen entstehen die „niedrigsten und verworfensten der Menschen," wenn ein Çûdra mit Frauen aus den wiedergeborenen Kasten sich begattet, und der verworfenste unter allen ist der Sohn des Çûdra und einer Brâhmanî, der Tschândâla. Der Tschândâla soll fern von der menschlichen Gesellschaft, ausserhalb der Städte und Dörfer wohnen, stets ein Kennzeichen der Schande an sich tragen, damit sich jeder vor seiner verpestenden Nähe und Berührung hüten könne, seinen Unterhalt durch die traurigsten und schimpflichsten Verrichtungen als Todtengräber und Scharfrichter gewinnen, nur Kleider und Schmuck von Verstorbenen und Hingerichteten tragen, nicht aus ganzen Gefässen, sondern nur aus schmutzigen Scherben essen u. s. w.[1])

Durch Kreuzung des Bluts der Bastarde mit den vier Kasten, der unreinen Classen mit den reinen oder unter sich entstehen neue Species, Mischungen dritten Grades, unter denen diejenigen, welche von unreinen Männern und Frauen aus den vier Kasten erzeugt werden, in der Theorie wenigstens, für noch viel verächtlicher und verruchter gelten, als selbst der Tschândâla, so oft dieser auch als der „unterste der Menschen" bezeichnet wird. Denn „gleichwie ein Çûdra mit einer Brahmanî einen weit verworfenern Sohn zeugt, als er selbst ist, so wird jedem niedrigen Mann von Weibern aus den vier Kasten ein noch gemeinerer Sohn geboren."[2]) In Wahrheit und Wirklichkeit kann indess selbst die priesterliche Phantasie den Tschândâla-Bastarden kein jammervolleres Loos erdenken, als sie deren Stammvater zuertheilt, obwohl allerdings die sogenannten Parias in eine grosse Zahl sich einander ausschliessender und gegenseitig verabscheuender Unterarten zerfallen, von denen die eine, wo möglich, immer noch elender und verthierter ist, als die andere.[3])

Schon oben ist darauf hingedeutet worden, dass die für unrein gehaltenen, von den frommen Brahmanen verfluchten und gebrandmarkten Classen der indischen Bevölkerung ursprünglich keinesweges blos Producte oder Opfer kirchlich-politischer Abstractionen waren und dass sie nicht so geradesweges nach einem pedanti-

1) Manu X, § 51 flg.
2) Ibd. X, § 30 flg.
3) Dubois l. c. cap. V.

schen, absurden Schema vom priesterlichen Fanatismus geschaffen worden sind, wie es im Gesetzbuche den Anschein hat, dass vielmehr die Wurzel und der Grundstock dieses viel verzweigten, ausgearteten und vergifteten Sprosses am Baum der Menschheit in denjenigen Stämmen der schwarzen Urbevölkerung gegeben war, welche sich den arischen Eroberern nicht unterworfen, sondern den Kampf mit denselben lang und hartnäckig fortgesetzt hatten und deshalb für friedlos erklärt worden waren. Für die Richtigkeit dieser Ansicht sprechen selbst die Benennungen. Denn die Mehrzahl der Namen, welche den Mischlingen und Verworfenen beigelegt werden, scheinen Völkernamen zu seyn, ohne Zweifel sind es die der Vaidêha, Mâgadha, Nischâda; noch Ptolemäus erwähnt des Volkes der Tschândâla (Κάνδαλοι) an der Taptî.[1]) Es kam nach gänzlicher Beendigung der Eroberungskriege und bei der fortschreitenden Colonisirung des Dekhan darauf an, einerseits die Dienste dieser wilden oder halbwilden Stämme, an deren Vertilgung die Ârja wahrscheinlich verzweifelten, zu benutzen — und noch heut werden in vielen Strichen Indiens die Parias als Leibeigene benutzt —, andrerseits die bisherige Todfeindschaft in das gesetzliche Verhältniss der tiefsten Verachtung umzuwandeln. Um sie also fern von jeder Vermischung und Verbindung mit den anderen Ständen und zugleich in dauernder knechtischer Unterwürfigkeit zu halten, drückte man ihnen das Schandmaal des Bastardthums auf, wodurch in den Augen des Rechtgläubigen schon ihre Geburt, ihr Daseyn zum Frevel an der göttlichen Weltordnung gestempelt wurde, und untersagte ihnen alle anderen Beschäftigungen, als die, welche sie bisher getrieben und die ihnen also das Gesetzbuch nur scheinbar anweist, Beschäftigungen, die den „Wiedergebornen" gemein und entwürdigend deuchten. Je nachdem Lebensweise und Sitte eines Stammes mehr oder weniger veräcbtlich schien, wurde ihm eine mehr oder weniger sündhafte und entehrende Abstammung angedichtet und ihm eine demselben entsprechende höhere oder tiefere Stelle in der theologisch-socialen Schablone der Unreinheit zuerkannt.

Damit soll jedoch nicht geleugnet werden, dass auch die illegitim erzeugten Kinder der Ârja und Çûdra, sobald Manus Gesetze Gültigkeit erlangt hatten, für das unverschuldete oder eingebildete

1) Lassen I, 820.

Verbrechen, durch ihre Geburt die von den Priestern künstlich gezogenen Schranken durchbrochen zu haben, mit allen in ihnen schlummernden Keimen, mit allen ihren fernsten Enkeln und Urenkeln zu den Unreinen hinabgestossen worden sind, so dass selbst der Tschândâla gegenwärtig nicht ohne Beimischung arischen Blutes ist. Derartige Aechtungen der Mischlinge waren ja ein treffliches Mittel, um von gemischten Ehen abzuschrecken und dadurch die Scheidung der Kasten zu vollenden. Ein grausiger Gedanke, dass Tausende, Millionen von Unglücklichen nebst allen ihren Nachkommen bis auf den heutigen Tag zum schmutzigsten, jammervollsten Elend, das jede Möglichkeit menschlicher Gesittung aufhebt, verdammt worden sind, blos weil ihre Erzeugung einer priesterlichen Formel, einer speculativen Phantasterei zuwiderlief.

Natürlich sind die verschiedenen Classen und Arten und Unterarten der Verworfenen auch ihrerseits zu förmlichen, in sich geschlossenen Kasten geworden, haben auch selbst die brahmanischen Satzungen über die Verworfenheit ihres Ursprungs adoptirt, so dass sie die Verachtung und Schmach, welche auf ihnen ruht, vollkommen gerechtfertigt finden. Erst hiermit hat das indische Kastenwesen seine weiteste Ausdehnung und seinen Höhepunkt erreicht und zugleich der Ueberrest der bisher feindlichen Stämme eine — wenn auch nur negative Stellung — im brahmanischen Staatsverbande erhalten.

Doch nicht blos im Allgemeinen ist den Mitgliedern der vier Kasten ihr Platz und ihr Beruf von Brahmâ selbst angewiesen, sondern auch alle damit verbundenen Rechte und Pflichten, Gebräuche und Formen sind jedem Stande bis ins Kleinste hinein mittelst der Offenbarung genau und vollständig vorgeschrieben. Hier zeigt sich der Brahmanismus in seiner ganzen schauerlichen geistes- und seelenmörderischen Ungeheuerlichkeit; hierin hat er selbst den Mosaismus weit hinter sich gelassen. Die Menge der von ihm gebotenen Verpflichtungen und Verrichtungen ist geradezu unzählbar, wie die Sterne des Himmels, wie der Sand am Meere. Schon den Bestimmungen über den Cultus und die Cärimonien, über die mannigfachen Arten von Anrufungen und Gebeten, Opfern und Spenden, Waschungen, Weihungen, Beräucherungen u. s. w., seys an den gewöhnlichen Tagen, seys in den wichtigsten Epochen des Jahres oder des Familienlebens, an den öffentlichen Festen, bei Geburten, Heirathen, Beerdigungen sind so zahlreich, dass

kein Gedächtniss sie festzuhalten vermag. Dazu kommen die Reinheits- und Speisegesetze, die Vorschriften über das, was durch den Genuss, durch die Berührung, durch den Anblick, durch den Gedanken, durch Unterlassung u. s. w. verunreinigt; ferner die Gesetze über die äusserlichen Unterschiede der Kasten, in Kleidung und Schmuck, Sitte und Etiquette. Für alle noch so gleichgültigen und unbedeutenden Dinge und Handlungen, für alle Arten des Verkehrs, des öffentlichen und häuslichen Lebens, ja für die Aeusserungen des Instinkts und der Organe, für die Bewegung des Körpers und die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse sind die Gebräuche und Formalitäten, wie sie jedem Stande, jedem Geschlechte, jedem Alter geziemen, unwiderruflich von Brahmâ angeordnet: für das Essen und Trinken, Gehen und Stehen, Liegen und Schlafen, An- und Auskleiden, Grüssen und Danken, Anreden und Berühren, Baden und Salben, Feueranzünden und Löschen, Kaufen und Verkaufen, Fahren und Reiten, Kinderzeugen und Gebären, Uriniren und Entleeren u. s. w. u. s. w.

Man sieht, das System des Brahmanismus hat keine Stelle, lässt keinen Raum für die Willkühr, für die Freiheit und die Selbstbestimmung des Individuums. Mögen daher auch manche seiner Vorschriften den Anordnungen der reinsten Moral entsprechen, so ist dennoch in ihm mit der freien Selbstbestimmung zugleich die Sittlichkeit vernichtet und in mechanische Religiosität aufgelöst. Vom ersten Athemzuge bis zum letzten Pulsschlage sind Geist und Körper des gläubigen Hindu mumienhaft in religiöse Satzungen eingeschnürt und an jeder freien Regung und Bewegung gehindert. Sein Schicksal, sein Beruf, seine Beschäftigung, Alles, was er zu thun und zu lassen hat, sind ihm bis ins geringfügigste Detail positiv vorgezeichnet; die einzige Tugend, die es für ihn giebt, ist mithin passive Unterwerfung und Geduld und gewissenhafte, ängstliche, gedankenlose Erfüllung der unzähligen Vorschriften und Gebräuche, welche der Zufall der Geburt oder, wie die Inder sprechen, das Gesetz Brahmâs ihm auferlegt. Entwickelung der Eigenthümlichkeit, Selbstständigkeit der Ansicht und Selbstthätigkeit des Willens, Ringen und Streben, Suchen und Schaffen sind damit beseitigt und können vom brahmanischen Standpunkte nur als Empörung gegen die göttliche Weltordnung erscheinen. Mit grösserem Rechte, als die Jesuiten, können die Brahmanen von sich rühmen: „In unsern Händen ist der Mensch nur ein Leichnam!"

Indess muss selbst der heiligste Eifer und die peinlichste Gewissenhaftigkeit daran verzweifeln, dem Gesetze immer und vollkommen zu genügen; denn die Bestimmungen desselben sind, wie gesagt, so mannigfach, so unübersehbar, dass vieljährige Studien nicht hinreichen, um sie sich sämmtlich einzuprägen. Wie könnte also der ungelehrte Laie sie alle gegenwärtig haben? Daher wird er trotz der angestrengtesten Sorgfalt, trotz der pedantischsten Frömmigkeit und Förmlichkeit sündigen und wieder sündigen, tief und tiefer in unvermeidliche Verschuldung gerathen. Ja es kann in dem Leben eines gläubigen Hindu kaum einen Tag, eine Stunde geben, in welcher er nicht fürchten müsste, eine Sünde begangen zu haben. Denn hat er einen jener unzähligen Gebräuche unterlassen oder bei dessen Vollziehung einen Formenfehler begangen, hat er bei den Opfern und Gebeten, beim Essen und Trinken, Waschen und Baden auch nur ein Titelchen des endlosen Ceremoniels versäumt, so ist er in Sünde. Noch grösser aber ist die Gefahr der Verunreinigung. Der Bekenner des Brahmâ kann nicht den Fuss zur Erde setzen, nicht die Hand ausstrecken, nicht das Auge aufschlagen, ohne zu fürchten, verunreinigt zu werden, da es kein Ding in der Welt giebt, dessen Berührung unter Umständen nicht verunreinigen könnte. Denn nicht blos die Berührung eines Leichnams, eines Tschândâla u. s. w. verunreinigt, sondern auch das Betreten eines Orts, wo Ueberreste eines Menschen oder Thieres, Knochen, Haare, Nägel, Unrath u. dgl. gelegen haben, ferner der Gebrauch nicht gereinigter Gefässe, auch wenn sie rein zu seyn schienen, der Athem eines Menschen, der Branntwein getrunken oder Knoblauch, Zwiebeln u. dgl. gegessen hat; es verunreinigen dich die Absonderungen deines eigenen Körpers, die Samenergiessungen, der Speichel, der Schweiss, die Feuchtigkeit in den Augen, der Urin u. s. w. Jede, auch die unwissentliche Schuld und Befleckung, so lange sie nicht gesühnt ist, kann aber die Ursache werden, dass du bei der künftigen Wiedergeburt in eine niedrige Region, wenn nicht gar in die Hölle hinabsinkst, wenn du nämlich im Zustande der Sündhaftigkeit und Verunreinigung dahinstirbst. Die Besorgniss vor den letzteren verlassen daher den bigotten Inder keinen Augenblick und bei keiner Verrichtung, selbst nicht bei der Verrichtung seiner Nothdurft. Die Ueberzeugung von der Unmöglichkeit, das Gesetz in allen Stücken zu erfüllen, die unaufhörliche Angst, in unvermeidliche Verschuldung

zu verfallen, und die Furcht vor den künftigen Strafen jagt und hetzt ihn, wie ein scheues Wild, von Moment zu Moment, von Stunde zu Stunde, vom Morgen zum Abend, und vom Abend zum Morgen —, denn selbst im Schlaf kann er sich ja versündigen —, hemmt ihn in allem seinen Beginnen, zerstört alles Vertrauen zu sich selbst, vernichtet gründlichst die Energie des Handels und den Lebensmuth. Das aber ist der Seelenzustand, wie der Priester, der Beichtvater ihn wünscht und gebraucht. Diese fieberhafte Angst und Zerknirschung treiben den Gläubigen so sicher in seine Arme, wie das Entsetzen den Vogel in den Rachen der Klapperschlange. Denn der Priester gebietet ja über die Mittel, durch welche die Befleckung abgewaschen, die Sünde gebüsst und deren geistliche Folgen getilgt werden. Im Brahmanismus hat sich die Lehre und Praxis der Beichte und Sündenvergebung zu einem weitläuftigen System von Reinigungen, Sühnen, Bussen und geistlichen Strafen entwickelt, durch welche angeblich die Schuld unfreiwilliger und freiwilliger Uebertretung des Gesetzes, eingebildeter Sünden und wirklicher Vergehen und Verbrechen ausgelöscht wird. Für die blosse Verunreinigung des Leibes sind meistens nur Waschungen und Einschlürfungen, Bestreichungen mit Kuhmist u. dgl. festgesetzt; für geringere Sünden Fasten, Hersagen von Gebeten, vorschriftsmässiges Anhalten des Athems, Genuss von heissem Wasser, heisser Milch, heisser Butter, von Kuhmist und Kuhharn; für eigentliche oder vermeintliche grobe Sünden und Verbrechen qualvolle Bussen und Peinigungen, die bei gewissen Vergehen bis zum freiwilligen Selbstmorde gesteigert werden. Wenn z. B. ein wiedergeborner Mann vorsetzlicherweise Reissbranntwein (Arack) getrunken hat, so soll er sein Vergehen dadurch büssen, dass er denselben glühend heiss weiter trinkt, bis seine Eingeweide verbrannt sind, oder er trinke kochend heiss den Urin einer Kuh oder reines Wasser, oder Milch, oder geklärte Butter, oder den Saft aus Kuhmist, bis er stirbt. Wer eine Kuh unvorsätzlicher Weise ums Leben bringt, soll sein Haupt scheeren, sich mit der Haut des getödteten Thieres bedecken, drei Monate lang auf ihrer letzten Weide wohnen, während dieser Zeit die Heerde bei Tag und Nacht, Hitze und Kälte, Sturm und Regen hüten, sie gegen Diebe und wilde Thiere vertheidigen, den Staub, welchen sie aufregt, einsaugen, ihr wie ein Sclave aufwarten, sie streicheln und grüssen, einen

Zaun um sie machen u. s. w. und dabei derartige Fasten aushalten, dass er leicht das Leben der Kuh mit seinem eigenen bezahlen kann u. dgl.[1])

Es versteht sich, dass die Bussen für die nämliche Schuld, je nach der Kaste, mit verschiedenem Maasse abgemessen werden, dass sie, mit wenigen Ausnahmen, in dem nämlichen Falle am leichtesten für den Brahmanen sind, schwerer für den Kschatrija, noch schwerer für den Vâiçja, am schwersten für den Çûdra. Bisweilen steigen sie in geometrischen Progressionen. Wenn also z. B. der Brahmane eine bestimmte Sünde dadurch sühnen kann, dass er ein Stück Vieh an die Kirche schenkt, so muss der Krieger für dieselbe Sünde das Doppelte, der Vâiçja das Vierfache, der Çûdra endlich das Achtfache entrichten. Je höher andrerseits die Kaste dessen ist, gegen den ein Verbrechen begangen, oder dem ein Unrecht, eine Beleidigung zugefügt wird, um so höher auch die Busse.

An die Bussen schliesst sich die Ascese, denn sie ist deren Vollendung.

Die Arier des Siebenstromlandes waren zu natürlich und gesund, zu bewegt und kriegerisch, als dass trotz ihrer contemplativen Anlage das Eremitenthum eine Rolle bei ihnen spielen konnte. Im Gangesthale dagegen lockte die Milde des Himmels und die paradiesische Fruchtbarkeit der Natur, die überall dem Bedürfnisse entgegenkam, in das heimliche Waldesdunkel, unter das dichte, kühle Laubdach der majestätischen Baniane zum ruhigen, sorgen- und kampflosen, beschaulichen Leben, das mit den Früchten und Wurzeln der Wildniss sich leicht weiter fristete. Dürfen wir den epischen Gedichten trauen, so fallen die ersten Anfänge des brahmanischen Anachoretenthums schon in die Jahrhunderte der Eroberung; ja dasselbe soll sogar zu dieser Eroberung mitgewirkt haben. Denn nicht blos durch das Schwert der Krieger, sondern auch durch vorgeschobene Posten von Waldeinsiedlern, so scheint es, sind die Urbewohner des Landes zur Unterwerfung gebracht und gezähmt worden. Namentlich sollen jene Waldeinsiedler zuerst in das Dekhan eingedrungen und der arischen Colonisation des Südens den Weg eröffnet haben.[2])

1) Manu XI, § 91 u. 92. 109—116.
2) Lassen I, 581 flg.

Jedenfalls waren Ascese und Einsiedlerwesen längst vor dem Auftreten des Buddha völlig und systematisch entwickelt.

So erscheinen sie in Manu's Gesetzbuch.

Nach den Vorschriften desselben soll der „wiedergeborene Mann," wenn er merkt, dass seine Muskeln schlaff und seine Haare grau werden, wenn er den Sohn seines Sohnes sieht, das Haus verlassen und sich in die Einsamkeit zurückziehen, um als Waldeinsiedler *(Vânaprastha)* zu leben. Seine Frau darf ihn begleiten; auch sein geweihtes Feuer nehme er mit und das Hausgeräth, welches zum Opfer nöthig ist. Er nähre sich nur von Kräutern, Wurzeln und Früchten; sein Kleid sey das Fell einer schwarzen Antilope oder aus Baumrinde gemacht; die Haare des Hauptes und Barts und seine Nägel soll er nie abschneiden. Er bade Morgens und Abends und beschäftige sich nur mit heiligen Dingen, dem Lesen des Vêda, Opfern, Fasten, Beten und der Betrachtung des höchsten Wesens, wodurch er seinen Leib reinigen, seine Wissenschaft und Frömmigkeit mehren und seinen Geist der Vollendung näher führen wird. Auch soll er sein Fleisch kasteien, um es gleichgültig gegen den Schmerz zu machen und dadurch seine Seele mehr und mehr aus dem Bande desselben zu lösen. Er rutsche hin und her auf der Erde, oder stehe einen ganzen Tag auf den Zehen u. s. f. Während der heissen Jahreszeit soll er sich so setzen, dass zugleich fünf Feuer auf ihn wirken, nämlich vier, die rings um ihn angezündet werden, und die Sonne von oben; während der kalten dagegen soll er nur nasse Kleider tragen, während der Regenzeit unbedeckt und ohne Mantel stehen[1]) u. s. w.

Hat er durch die Gluth (*Tapas*) der Kasteiungen seinen Leib gedörrt, die Leidenschaften und Begierden ausgebrannt, so darf er, in das vierte und letzte Stadium des Lebens eintreten und Sannjâsî werden[2]). Der Sannjâsî soll ausser seinem Wassertopf und seinem Stabe nichts besitzen, nur von Almosen leben, täglich nur einmal Nahrung zu sich nehmen und in strengster Abgeschiedenheit, ohne einen andern Gesellschafter, als die eigene Seele, völlig

1) Manu VI, § 1—32.

2) Die vier vorgeschriebenen Stadien sind das des Schülers *(Brahmatschârin)*, des Familienvaters (*Grihasta*), des Vânaprastha und des Sannjâsî (des Entsagenden).

der Welt entsagen, sich mit seinen Gedanken und Willen ganz in das Brahma versenken und in dasselbe aufgehen.[1])

Die Ascese und Beschauung ist somit der Schlussstein der positiven Heilsordnung, des ganzen Systems der gottesdienstlichen Verrichtungen, Cärimonien, Opfer, Reinigungen, Pflicht- und Bussehandlungen; aber sie geht zugleich über dasselbe hinaus und führt von dem kirchlichen, hierarchischen und liturgischen Brahmanismus hinüber zu dem mönchisch-meditativen und philosophischen. Beide Richtungen konnten freilich längere Zeit Hand in Hand gehen, sich gegenseitig kräftigen und ergänzen; da sie indess im innersten Kern einander entgegengesetzt sind, so mussten sie endlich zu einem Punkte gelangen, wo sie sich trennten und in Opposition kamen. Entschieden erhebt sich dieselbe allerdings erst in der Sânkhjaphilosophie und im Buddhismus; der Gegensatz als solcher steckt jedoch unbewusst, oder künstlich und sophistisch verhüllt, auch im allerorthodoxesten Brahmanismus, denn er wurzelt in den disparaten Elementen, aus deren Mischung und Durchdringung der letztere erwachsen ist, in dem Widerspruch von Tradition und Abstraction, von alt-vedischer Anschauung und Brahmatheorie, von Priestersatzung und Philosophie. Dieser Gegensatz, der auf seine Weise irgend einmal in allen Religionen und bei allen Völkern einer gewissen Bildungsstufe wiederkehrt, regte sich in Indien ohne Zweifel schon Generationen vor dem Erscheinen des Buddha und zwar namentlich in folgenden Beziehungen:

1. Die brahmanische Hierarchie und ihre ganze Gesellschaftsordnung beruht auf Erblichkeit. Jene hatte damit begonnen, dass diejenigen Geschlechter, in denen das Priesterthum, das Amt der Purôhitas, herkömmlich vom Vater auf den Sohn übergegangen war, sich aneinander und den Kriegern und Ackerbauern gegenüber zu einem besonderen Stande zusammenschlossen. Daher galt es und gilt es noch für heilige Pflicht des Brahmanen, wie aller „Wiedergebornen,“ zu heirathen und einen Sohn zu erzeugen. Erst nachdem er diese Pflicht erfüllt und dadurch „den Vorfahren seine Schuld bezahlt,“ erst wenn er die Kinder seiner Kinder gesehen hat, soll er das häusliche Leben mit dem einsamen vertauschen. Beide haben als Stadien der Lebenscarrière ihre Berechtigung, aber

1) Manu VI, § 33—86. Dubois t. II, 228—283.

der Stand des Büssers, des Einsiedlers ist der reinere, höhere und giebt allein die Vollendung. Es konnte demnach nicht fehlen, dass bei der weiteren Entfaltung der spiritualistischen Richtung die Ansicht auftauchte und wieder auftauchte und endlich Geltung gewann, dass Ehelosigkeit und gänzliche Enthaltsamkeit höher zu achten seyen, als das Familienleben, dass jede Berührung des Weibes, auch die gesetzliche, verunreinige und in die Materie hinabziehe, dass Frau und Kind, Hab und Gut Hindernisse seyen, die der endlichen Befreiung und der Rückkehr zum Brahma entgegenstehen, dass folglich derjenige das beste Theil erwähle, der, ohne durch die Ehe hindurchzugehen, das Haus verlasse und aus dem Stande des Schülers sogleich in den Stand vollkommener Entsagung übertrete. Das Gesetz des Manu gestattet dies schon, jedoch nur als Ausnahme[1]); indess scheint, schon ehe die Predigt des Buddha erscholl, die Zahl derjenigen, welche das Gelübde ewiger Keuschheit gethan, eine nicht geringe gewesen zu seyn.

2. Es gab wahrscheinlich eine Zeit des erst beginnenden Brahmanismus, in welcher der Glaube herrschte, dass die Vollziehung der vorschriftsmässigen Gebräuche und Ritualien, Beobachtung der Speise- und Reinigungsgesetze, Opfer, Almosen, Vedalesen, mit einem Worte, dass der äussere kirchliche Cultus oder die „Werke" zur Erlangung des höchsteu Heils genügten und befähigten. Dem steht entschieden die Lehre gegenüber, dass die Kraft der „Werke" beschränkt sey und mit der Zeit erlösche, zwar bestimmte Sünden und Vergehen sühne, vor dem Herabsinken in die Höllen und in die schlimmen Wege der Seelenwanderung behüte, selbst bis zu den Göttern und zum Himmel des persönlichen Brahmâ hinaufführe, aber nicht über die Nothwendigkeit künftiger Wiedergeburt erhebe; dass vielmehr nur der innere Cultus, d. h. die Versenkung und Vertiefung in das Urwesen und die wahrhafte Erkenntniss desselben die vollkommene Erlösung bewirke. Diese Ansicht, die, so weit wir den Brahmanismus verfolgen können, für durchaus rechtgläubig gilt, hat sich bei den Asceten und Philosophen — und zwar selbst bei den reinsten Orthodoxen der Vêdântaschule — zur förmlichen Verachtung der Werkheiligkeit gesteigert. Sie, die auf der Höhe des Princips und der Speculation stehen, schauen mitleidigen Lächelns auf den bornirten Standpunkt der „Werkthoren"

1) Manu VI, § 38.

herab, die in ihrer Beschränktheit und Unwissenheit noch von der Erfüllung der religiösen Gebote und Cultushandlungen ihr Heil erwarten.

Da nun aber die letzteren in den Veden vorgeschrieben sind, so war von der Verachtung der „Werke“ bis zum Verwerfen der Veden als höchste Autorität und Erkenntnissquelle in der That nur ein Schritt, und diesen Schritt hat die Sânkhjaphilosophie gethan.[1])

3. Da nicht blos den Brahmanen, sondern auch den Söhnen der Kschatrija und Vâiçja der Zugang zum Stande der Asceten geöffnet war — und auch den buddhistischen Legenden zufolge scheint diese Einrichtung nicht erst eine nachbuddhistische Concession zu seyn —, so trat damit innerhalb des Kreises der Ascese die Schroffheit der Kastentrennung zurück, und wir dürfen annehmen, dass bei den Einsiedlern nach und nach die Ueberzeugung durchdrang, nicht die Kaste, sondern der Grad, die Virtuosität der Entsagung und Beschaulichkeit machen den wahren Asceten, und dass von hieraus eine gewisse Polemik gegen die Superiorität der Priesterkaste sich entwickelte. Positive Belege hierfür fehlen allerdings[2]); indess hätte der Buddha in seinem Kampfe gegen die Ausschliesslichkeit der Kasten schwerlich solche Erfolge erringen können, wenn die Richtung, welche er einschlug, nicht einigermaasen vorbereitet gewesen wäre und er nicht in der freieren Haltung der Entsagenden, der Çramanas, eine Stütze gegen das priesterliche Brahmanenthum gefunden hätte.

Ascese und Philosophie fallen in Indien zusammen, sind miteinander aufgewachsen und verwachsen, verhalten sich, wie Praxis und Theorie, wurzeln beide in derselben Anlage und Geistesrichtung und verfolgen das nämliche Ziel,

Dieses Ziel ist die Erlangung des letzten, höchsten Heiles; das höchste Heil nach indischen Begriffen ist aber die Erlösung der Seele aus dem Kreislaufe der Geburt und des Todes. Ascese und Philosophie sollen von allen Schmerzen befreien; der Grund der

1) Die Verachtung der „Werke“ oder doch der Hinweis auf deren Unzulänglichkeit wiederholt sich in sehr vielen Tractaten der Vêdântalehre. S. Wuttke l. c. II, 368, wo man Mehreres darüber gesammelt findet.

2) D. h. positive Belege, welche entschieden, oder doch vielleicht älter sind, als die Predigt des Buddha; aus neuern Vêdântaschriften dagegen lassen sich deren genug beibringen.

Schmerzen aber ist das Leben selbst oder vielmehr das verhängnissvolle Gesetz der Seelenwanderung, durch welches eben dessen immer sich erneuende Fortdauer bedingt wird.

Alle kräftigen Menschen und Völker lieben das Leben und fürchten den Tod; die Inder dagegen betrachten das Leben als der Uebel grösstes und sehnen sich nach dem Tode und zwar nach jenem definitiven Tode, welchem keine Wiedergeburt folgt. Andere Nationen wünschen und hoffen eine persönliche Unsterblichkeit und lassen sich dieselbe von ihren Priestern garantiren; die Inder ihrerseits schaudern vor dem Gedanken einer endlosen Fortsetzung des individuellen Daseyns, und alles geistliche und geistige Streben concentrirt sich bei ihnen zuletzt in der Beantwortung der Frage: wie kann man die Fesseln der Ichheit zerbrechen, wie den Kreis der Metemphychose zersprengen? — Die fürchterliche Lehre von der Seelenwanderung, welche Gemüth und Phantasie der Inder mit Grauen vor der Zukunft erfüllte, die Schroffheit der Kastentrennung, der geistliche und der wahrscheinlich mit diesem eng verbrüderte weltliche Despotismus, welche das gegenwärtige Leben zur drückenden Last machten, sind die wichtigsten Ursachen dieser abnormen Erscheinung. Freilich lässt sich das in staatlicher Hinsicht nicht eigentlich historisch erweisen und mit Beispielen belegen, denn die äussere Geschichte des alten Indiens ist für uns in undurchdringliches Dunkel gehüllt; aber wir dürfen, ja wir müssen voraussetzen, dass in der Periode, in welcher die Philosophie aufblühte und aus ihr der Buddhismus hervorging, nicht blos die geistlichen und die durch sie bedingten socialen Zustände, sondern auch die politischen Verhältnisse unsäglich elend, ja grauenvoll, grauenvoller, als die des christlichen Mittelalters gewesen sind.[1]) Denn was muss ein Volk in jeder denkbaren Beziehung gelitten haben, ehe ihm die Frage: wie befreit man sich vom Leben und von der persönlichen Fortdauer, zur einzigen Lebensfrage wird?

Wie ist nun dieselbe von der indischen Philosophie gelöst worden?

1) Den buddhistischen Legenden zufolge herrschten in den ersten Jahrhunderten der buddhistischen Aera an den indischen Königshöfen wahrhaft byzantinische Zustände: Vater- und Brudermord sind da an der Tagesordnung. Man darf daraus auf die Tyrannei schliessen, welche gegen das Volk geübt wurde.

Das vorzugsweise orthodoxe und in seinen Anfängen wahrscheinlich auch das älteste System ist das des *Vêdânta* (Ende des Vêda) oder auch *Mîmânsâ* (Forschung, Speculation). Es ist ein Doppelsystem und erinnert in seinen beiden, sich äusserlich ergänzenden, in Wahrheit aber sehr verschiedenen Seiten und Gestalten an den eben betonten Gegensatz von positiver Ueberlieferung und freier Speculation, dessen sich auch die Vêdântisten selbst sehr wohl bewusst sind, indem sie eine niedere und höhere Wissenschaft unterscheiden: die niedere beschäftigt sich mit den Veden und allem Zubehör, als Grammatik u. dgl.; die höhere ist diejenige, welche das unveränderliche, unsichtbare, unsinnliche Wesen erfasst u. s. w.[1]) Demnach giebt es zwei Arten oder Theile der Mîmânsâ: die erste oder Werkforschung (*Purva-* oder *Karmamîmânsâ*) und die zweite oder Brahmaforschung (*Uttara-* oder *Brahmamîmânsâ*).

Jene schliesst sich an die traditionelle und kirchliche Seite des Brahmanismus. Ihr Gegenstand ist die Erklärung und Auslegung des Vêda; ihr Zweck das richtige Verständniss der Offenbarung. Namentlich sucht sie die von der letzteren überlieferten Lehren unter sich in Einklang zu bringen und — oft durch sehr gezwungene Interpretation — den Nachweis zu führen, dass der ganze Vêda direct oder indirect auf den Brahmabegriff hinleite oder hinausgehe. Sie handelt ferner von der „Frucht der Werke," nach welchen sie ja auch benannt wird, als von Opfern, Cärimonien u. s. w., kurz sie ist, in unserem Sinne des Wortes, gar nicht Philosophie, sondern nur Theologie, und hat es folglich nur mit den Vorbereitungen zur Erlösung zu thun.

Die zweite Mîmânsâ dagegen, vorzugsweise Vêdânta geheissen, geht unmittelbar von der Idee des Brahma aus und ist deren schärfste und consequenteste Fassung und Durchführung, wobei sie freilich bemüht ist, ihre rein speculativen Ergebnisse mit Aussprüchen der heiligen Schriften zu belegen.

Das Brahma oder *Atman* (Seele) oder *Paranâtman* (Urseele) ist das eine, ewige, unerschaffene, durch sich selbst seiende, sich selbst gleiche, unveränderliche Wesen und als solches zugleich bewirkender und stofflicher Grund des Universums. Es entfaltet sich, legt sich auseinander zur Welt und ist daher eben so wohl

1) Colebrooke I, 341.

schaffendes Princip, als Geschaffenes, Ursach und Wirkung in Eins. Selbst unkörperlich erscheint es in aller Körperlichkeit, selbst gestaltlos durchläuft es alle Gestalten. Wie die Milch zum Rahme gerinnt, wie das Wasser sich zum Schnee, Hagel und Eis zusammenzieht, so verdichtet sich gleichsam das Brahma zur Materie, stufenweise sich mehr und mehr veräussernd. Zuerst tritt aus ihm als feinstes Element der Aether hervor, aus dem Aether die Luft, aus dieser das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde. Aus ihnen entstehen die feineren und gröberen Leiber, mit welchen die Seelen bekleidet werden.[1]) Diese, die Seelen der Individuen, der Götter, Dämonen, Menschen, Thiere sind unerschaffen und unvergänglich, sind eines Wesens mit Brahma, sind Theile der Weltseele, aus der sie hervorsprühen, wie Funken aus dem Feuer.

Das Brahma ist in der Welt, denn es ist zur Welt geworden und die Welt athmet, lebt und webt in ihm. Aber es ist eben so sehr über und ausser derselben und die Welt folglich ihrerseits ausserhalb des Brahma. Daher strömt Alles in die Weltseele zurück, wie es von derselben ausgeflossen ist. Die Mischungen der Elemente, die Naturgebilde entstehen und vergehen, tauchen auf und nieder und beweisen durch ihre Dauerlosigkeit ihre Hohlheit und Unwahrheit. Brahma allein ist das eine, wahre, unveränderliche Seyn und dies zu erkennen die höchste Weisheit. Diejenigen Seelen, welche sich in die Mannigfaltigkeit des Daseyns verlieren und an dem Einzelnen haften, versinken in dem Strudel der Welt und werden, je nach ihren Begierden, in höheren oder niedrigeren Regionen wiedergeboren. Wer aber von dem Vergänglichen sich abwendet und im unverwandten Hinschauen auf das Eine, Ewige allen Begierden entsagt und das Brahma als das allein wahre Wesen erkennt, der vereinigt sich eben dadurch mit ihm, und die Seele,

1) Der Vêdânta unterscheidet gewöhnlich drei Körperformen, in welche die Seele eingehüllt ist: die ursachende, die feinmaterielle und grobmaterielle. Colebrooke I, 372. Der grobmaterielle Leib ist der, welchen Vater und Mutter erzeugen und welcher im Tode sich auflöst; der ursachende und feinelementliche Körper dagegen, die oft beide in Eins zusammengefasst werden, begleiten die Seele auf ihrer Wanderung durch alle Geburten bis ans Ende, d. h. bis zu dem Punkte, in welchem die Erlösung eintritt. Sie sind vielleicht eine Weiterentwickelung jener alt-vedischen Vorstellung von dem Strahlenkörper, mit welchem bekleidet die Seelen vom Scheiterhaufen zu Jama emporsteigen.

vermöge der wahrhaften Wissenschaft in die Weltseele zurückkehrend und in sie aufgehend, erlangt die Befreiung.

Dies der Kern und die ältere Gestalt der Vêdântalehre, die wir im Wesentlichen schon kennen.

Es konnte nicht fehlen, dass dieselbe bei dem weiteren Fortschritt der philosophischen und dialectischen Bildung eine entschiedenere und schärfere Fassung erhielt; denn sie beruht ganz und gar in einem handgreiflichen Widerspruche.

Brahma — das ist die Voraussetzung, die immer wiederholte und scharf betonte Veraussetzung — Brahma ist das reine, nur mit sich identische, schlechthin bestimmungslose, eigenschaftslose Seyn, von dem man nichts weiter sagen kann, als dass es ist; die Natur dagegen, die erscheinende Welt ist nur in der Bestimmtheit und Begränztheit, existirt nur als besondere Qualität und Quantität, als Geformtes, als Einzelnes. Wie kann nun das schlechthin Unbestimmte zugleich das Bestimmte, wie das Eine, nur sich selbst Gleiche Grund der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit seyn? Welcher Anknüpfungspunkt ist in dem völlig leeren Seyn zum Werden, zur Schöpfung des Universums, oder wie kommt das Brahma dazu, sich zu entfalten? Noch mehr, selbst nachdem es sich entfaltet, bleibt es trotz dieser Entfaltung, was es gewesen, bleibt trotz aller Spaltung und Brechung zweiheitslos, unwandelbar im Wandelbaren, ohne Wechsel im Wechselvollen.

Die volksthümliche und auch die ältere philosophische Darstellung sucht diesen diametralen Gegensatz von Brahma und Welt, den sie ahnt, zu verdecken und durch bildliche Ausdrücke und Gleichnisse zu übertünchen. Aber alle diese Gleichnisse passen nicht. Denn damit z. B. das Wasser in der Form von Schaum, Dunst, Hagel, Eis u. s. w. erscheine, bedarf es noch einer zweiten, ausserhalb des Wassers liegenden Ursache: in der brahmanischen Emanationstheorie wird ja aber gerade die Mitwirkung jeder Ursache ausser dem Brahma geleugnet. Noch weniger trifft die Vorstellung, dass sich das Brahma zur Welt opfere, zerstückele. Denn was sich opfert, hört ganz auf zu seyn und was sich zerstückelt hat, ist keine Einheit mehr. Ja die ganze Evolutionslehre ist selbst nichts weiter, als eine, den klaffenden Spalt zwischen dem vorausgesetzten abstrakten Urwesen und der concreten Natur unbewusst oder halb bewusst übersehende und überhüpfende Wendung. Denn sich entwickeln, sich entfalten, heisst eben aus

seiner Einfachheit heraustreten, sich verändern, sich umgestalten u. s. w., das aber streitet gegen die Annahme. Mit einem Worte der Brahmabegriff und die wirkliche Welt sind nicht zu vereinigen, vertragen sich schlechterdings nicht, sondern heben einander auf, wie Seyn und Werden, Ruhe und Beweguug, Einheit und Vielheit; denn entweder hat sich das Brahma gar nicht zur Welt entwickelt, oder es hat, indem es zur Welt geworden, sein eigenes Seyn aufgegeben und ist in dieselbe auf- und untergegangen, wie der Keim in die Pflanze, d. h. entweder ist das Brahma und die Welt ist nicht, oder die Welt ist und das Brahma ist nicht. —

Die Vêdântaphilosophie in ihrer strengeren Haltung ist sich dieses Widerspruchs in seiner ganzen Härte bewusst geworden und hat sich für das Brahma und gegen die Welt entschieden: nur das Brahma ist, urtheilt sie, und ausser ihm nichts; die Welt existirt nicht.

Aber wenn die Welt nicht wirklich vorhanden ist, so scheint sie doch wenigstens zu seyn; dieser Schein lässt sich nicht abläugnen.

Ja, sie scheint da zu seyn; sie ist ein Scheingebilde, ein Phantom, eine Täuschung.

Wenn aber ausser dem Brahma nichts wirklich ist, so muss ja auch der letzte Grund dieses Scheins in ihm liegen.

Allerdings! — Und dieselbe Philosophie, die so eben in schneidender Consequenz aller sinnlichen Wahrnehmung den Krieg erklärt und die gesammte Sinnenwelt verneint hat, nur um die Einheit des Princips zu retten, wird dadurch — trotz aller Protestation — in den Dualismus zurück geworfen. Sie hilft sich indess durch ein dialectisches Kunststück, indem sie den Grund des Welterscheinens zuerst in das Brahma und dann von diesem wieder in das erkennende Subject zurückwirft u. s. f.

Die Welt, sagt sie, ist ein Werk der Illusion, wie das Bild des Mondes im Wasser, wie die Lichtspiegelung in der Wüste. Da nun ausser dem Brahma nichts wirklich ist, so folgt, dass jene Illusion aus ihm aufsteige, der Reflex, der Wiederschein desselben sey. Die Ursache dieses Scheins ist die *Mâjâ*, die Macht der Täuschung, erzeugt aus jenem ersten Verlangen der Weltseele, sich zu offenbaren und zu entfalten, ein unergreifbares, undefinirbares Wesen, — undefinirbar, da es im Begriff der Täuschung

liegt, zu seyn und nicht zu seyn, weder zu seyn, noch nicht zu seyn. Indem sie also im Brahma ist, ist sie auch nicht in ihm, sondern scheint nur in ihm zu seyn, ist vielmehr nur ein Product der Verblendung, des Irrthums, der Unwissenheit, welche den Schein für Seyn, das Unwirkliche für wirklich hält. Nicht das Brahma, sondern du, der das Brahma Anschauende, bist von der Täuschung umfangen und bethört und der Weltanschein, der das reine Brahma zu trüben schien, wie die Wolke den Glanz der Sonne, ist in der That nur die Trübung deines eigenen Auges. Diese Trübung aber ist selbst nur ein Schein, der da schwindet, sobald der Blick sich schärft. Wie das Sonnenlicht den Nebel niederschlägt, so schlägt die wahrhafte Erkenntniss die Unwissenheit nieder und zerstört dadurch das Blendwerk der Mâjâ.

Der Grundirrthum ist aber der, dass du, die Truggebilde für Wirklichkeit haltend, dich selbst in deiner Leiblichkeit als individuelle Lebensseele, als subjectives Ich zu erfahren und zu wissen wähnst, und die wahrhafte Erkenntniss besteht eben darin, dass du, den falschen Schein der Mannigfaltigkeit und Körperlichkeit mit dem Lichte der Wissenschaft zerstreuend und das Brahma als das eine, ungetheilte Selbst erkennend, dich als Eins mit ihm und als absolutes Ich erfassest. Der in der Täuschung Befangene glaubt an eine vielgestaltige Welt, an sein empirisches Ich und an einen Unterschied des Erkennenden und zu Erkennenden; der Weise dagegen durchschaut das Traumbild des Unterschiedes und spricht: „Es ist nicht so, es ist nicht so!“ Sich in ungetrennter Einheit mit dem „Es“, mit der Weltseele, zu erkennen, ist aller Weisheit Ziel und Gipfel. „Das (*tat*) bist du“, lautet der sogenannte „grosse Spruch“[1]), oder auch: „Ich bin das Brahma.“

Diese Erkenntniss führt zur Befreiung, zur Erlösung, zur Vereinigung mit dem Brahma. Denn wer sein Selbst als das allgemeine Selbst erfasst, für den giebt es keine Individualität, keine Subjectivität mehr, für ihn hat also der Geburten Kreislauf ein Ende; denn ihm sind Geburt, Alter und Tod nur Scheindinge, nur Producte der Unwissenheit. Sich wissend als das einige, wandellose, ewige Brahma, ist er selbst unwandelbar, ewig, sich selbst gleich geworden, aufgelöst, aufgegangen und verschwunden im Allwesen, wie dies in unzähligen Stellen der Upanischads aus-

1) Oder deutlicher: „Ich bin das Das (*tat*), das Allwesen.“

gesprochen ist. „Der Brahmakundige ruht unbeirrbar im Brahma. Durch das Wort *Aum* (Jenes) vereinigt man sich mit dem Âtman dies ist die grosse Lehre, der Götter Geheimniss; wer dieses also weiss, der erlangt die Majestät des Brahma. Wenn die Weisen das Âtma erreicht haben, dann sind sie befriedigt in der Erkenntniss; ihr Geist ist vollendet, ihre Begierden sind verschwunden, sie sind in Ruhe; erreichend das alldurchdringende Wesen, gehen sie selbst ein in das grosse All, ihren Geist darein versenkend. Wie die nach dem Ocean fliessenden Ströme in demselben verschwinden und ihren Namen und ihre Gestalt verlieren, ebenso geht der Erkennende, von seinem Namen und seiner Gestalt befreit, ein in den höchsten, ewigen Geist. Wer dieses höchste Brahma kennt, wird selbst Brahma; er legt ab den Kummer und die Sünde; befreit von den Banden des Körpers, wird er unsterblich. Die Vedakundigen, welche wissen, dass alles Lebendige und alle Welten im Brahma verschwinden, verschwinden selbst in ihm, befreit von den Fesseln des Daseyns. Wer den Einen erkennt, ist von jeder vorübergehenden Geburt in anderen Welten und vom Tode erlöst“ u. s. w.[1])

Die Befreiung, welche mittelst der intellectuellen Anschauung oder des Brahmagedanken schon bei Leibes Leben, — wie wir zu sprechen pflegen — bewirkt wird, erhält durch den Tod des Individuums ihren letzten Abschluss, ihre definitive Bestätigung: durch den Tod werden die Lebens-Erlösten zu Leibes-Erlösten. Denn selbst nach der Ansicht des jüngeren Vêdânta, der sich hierbei in einer handgreiflichen Inconsequenz bewegt, da ihm der Tod ja nur ein Phantasiegebilde, eine Fiction ist, verzehrt das Feuer der Erkenntniss nur die sogenannte ursachende Körperform, der grobmaterielle Körper dagegen sinkt erst mit der Zeit als Leiche dahin. Erst im Tode erfolgt demnach das endliche, absolute Aufgehen des Ich, das Verlöschen im Brahma (Brahmanirvânam).

Mag die schärfere Fassung der Vêdântadoctrin, namentlich die Auffassung der Welt als eines täuschenden Scheines, immerhin

1) Ich entnehme diese Auszüge aus Wuttke II, 399, auf dessen scharfe Entwickelung der Brahmatheorie, z. B. p. 257 flg. u. 281 flg. ich überhaupt verweise.

der älteren Schule nicht angehören;[1]) so leuchtet dennoch ein, wie eine Lehre, welche alle Aussendinge, alles für die Sinne Bestehende, alle positive Existenzen, wenn nicht für Lug und Trug, doch für innerlich unwahr, für nichtig und gleichgültig erklärte, in schneidendem Widerspruche stand mit dem brahmanischen Ceremonialwesen und der auf dasselbe gegründeten gesellschaftlichen Verfassung, und wie jede nur einigermassen systematische Durchführung des Brahmabegriffs in Geringschätzung des äusseren Cultus und des gesammten kirchlichen und positiven Brahmanismus auslaufen musste. Selbst auf die Theorie der Kasten konnte die Alleinslehre nur nivellirend wirken. Denn für Philosophen, die sich zu solcher Abstraction erhoben haben, dass vor ihrem Blicke die ganze Wirklichkeit verschwindet, muss folgerechter Weise der Unterschied der Stände zur Lächerlichkeit, zur Kinderei werden. So ist denn, wie ich noch einmal hervorhebe, der erste, wenn auch nur theoretische Riss durch die systematische Ausbildung der Speculation in den Brahmanismus gekommen, gerade wie in den Katholicismus durch die Scholastik, und so hat denn selbst die Vêdântalehre — trotz ihrer angeblichen Rechtgläubigkeit — auf ihre Art der buddhistischen Reform den Weg gebahnt.[2])

1) Colebrooke I, 377. Stuhr „Die chinesische Reichsreligion und die Systeme der indischen Philosophie“ p. 56.

2) Hinsichts der zersetzenden, gleichmachenden Tendenz des Vêdânta hebe ich mit Rücksicht auf das schon früher darüber Gesagte folgende Stelle aus einem freilich jüngern Werke der Schule hervor (Graul „Tamulische Bibliothek“ 1, 130):

Schüler: Wenn so dem philosophischen Weisen all und jeder Gedanke fehlt, so wird das Gemüth draussen umherspüren.

Lehrer: Was schadet es dem Selbst, wenn die Scheindinge sich in Thätigkeit setzen?

Sch. Wenn es so lautet, so ist deine Philosophie sehr unordentlich.

L. Die Ordnung der Schastras (der Gesetzesbücher), welche gebieten und verbieten, ist nicht für den philosophischen Weisen aufgestellt.

Sch. Für wen denn?

L. Die Ordnung der Kasten und der verschiedenen Lebensstände ist nur für den Egoisten.

Sch. Für den Weisen ist die Kastenordnung u. s. w. nicht nöthig?

L. Kastenordnung u. s. w. bezieht sich bloss auf die Scheinwelt der Mâjâgebilde. In dem Atman hat sie keinen Raum.

Noch viel entschiedener hat dies die *Sânkhja*-Philosophie gethan.

Sânkhja, eigentlich „Zahl", bedeutet hier, als Princip der Erkenntniss, so viel wie Berechnung, Erwägung, Urtheil, Raisonement: schon in der Benennung giebt sich demnach diese Philosophie als Rationalismus, und in der That geht sie von dem Grundsatze aus, dass die Vernunft allein im Stande ist, den Menschen zur Wahrheit und zur Befreiung zu führen, und erhebt sich damit gegen die Autorität der Offenbarungen und der heiligen Schriften.

Wie überall die Philosophie, sofern sie diesen Namen verdient, sich zuerst aus dem Kampfe mit der Theologie und den priesterlichen Satzungen herausbildet, so hat sich, wie es scheint, unter allen Philosophemen die Sânkhjalehre am frühesten zum fertigen, geschlossenen Systeme entwickelt. Als Begründer derselben wird *Kapila* genannt, der in der brahmanischen Tradition zur mythischen Person geworden ist und über dessen Zeitalter sich nichts weiter sagen lässt, als dass er dem Buddha vorausgegangen, vielleicht um mehrere Jahrhunderte vorausgegangen ist.[1])

Endzweck der Philosophie ist ihm die Befreiung vom Schmerze. Diese Befreiung wird durch die von der Offenbarung gegebenen Mittel so wenig, wie durch äussere, materielle Mittel bewirkt; denn jene sind erstens unrein, wie z. B. das Thieropfer, zweitens unzureichend, weil sie nicht über die Nothwendigkeit der

Sch. Ist es denn aber nicht unrecht, die Ordnungen, die man auf dem einen Standpunkte vorher befolgt hat, auf dem andern nachher fahren zu lassen?

L. Auch für den Ceremonialisten (d. h. den in den „Werken" Befangenen) giebt es im Kindesalter weder Gebote, noch Verbote. So gerade ist es auf dem Standpunkte des Weisen.

Sch. Das Kind ist ein ganz unwissendes Wesen. Ist denn der Weise also geartet?

L. Sowohl für denjenigen, der gar nichts weiss, als auch für den Weisen, der, Alles wissend, der Allherr ist, giebt es keinen Unterschied der Gebote und Verbote.

Sch. Für wen ist denn dieser Unterschied?

L. Für den *Juste-milieu*-Geist, der ein Bischen weiss und nicht weiss.

1) Colebrooke I, 229. Weber „Akad. Vorlesungen" 212. Als Bezeichnung des Systems kommt das Wort Sânkhja erst in den späteren Upanischad's vor.

Wiedergeburt erheben[1]) und drittens ungleich und unbillig, da z. B. ein Rossopfer (von 300, ja 600 Pferden) nur ein Reicher zu bringen im Stande ist, der Unterschied von Reich und Arm aber in der Religion keine Bedeutung hat. Das einzige Mittel der Befreiung ist vielmehr die richtige Erkenntniss des Wesens der Seele und deren Unterscheidung von der Natur. „Die Seele“ — das ist der Grundgedanke der Sânkhjadoctrin, und sie beruft sich dabei auf eine Stelle der Veden — „muss erkannt werden; sie muss von der Natur unterschieden werden: dann kommt sie nicht wieder, dann kommt sie nicht wieder.“[2])

Der Quellen oder Wege der Erkenntniss sind aber drei: die sinnliche Wahrnehmung, der Inductionsschluss und das Zeugniss. Unter die letzte Kategorie fällt auch die Offenbarung, doch wird ihr Zeugniss nicht über, sondern neben das der Weisen gestellt, ihr mithin keine übermenschliche Autorität beigelegt.

Der Vêdânta ist Alleinslehre oder will es doch seyn: er hebt die Gegensätze von Subject und Object, Erkennendem und Erkanntem, Geist und Materie auf; denn das Brahma ist ihm als absolutes Seyn Subject und Object zugleich und in Wahrheit ebensowohl Urmaterie, wie Urseele. Die Sânkhjatheorie dagegen ist durch und durch dualistisch, geht von zwei Principien aus, bewegt sich nur in diesem Gegensatze und kommt selbst schliesslich nicht über denselben hinaus.

Die beiden Factoren, mit denen sie operirt, sind die Natur oder Materie (*Prakriti*, auch *Pradhâna* u. a.) und die Seele (*Puruscha*), beide ewig, unerschaffen, jene schöpferisch und nicht erkennend, diese dagegen erkennend und nicht schöpferisch.

Aus der unerschaffenen, schöpferischen Natur entwickelt sich unmittelbar das Grosse oder die Intelligenz, (*Mahat* oder *Buddhi*), aus dieser das Bewusstseyn oder die Ichheit (*Ahankâra*). Die Ichheit wiederum zeugt einerseits die fünf Urelemente (*Tanmâtra*): Ton, Gefühl, Gesicht, Geschmack, Geruch; andrerseits die eilf Organe, nämlich die fünf Organe der Wahrnehmung: Auge, Ohr, Nase, Zunge, Haut; die fünf Or-

1) Dies Letztere wird aus den heiligen Schriften selbst bewiesen, wenigstens mit Stellen derselben belegt. Colebrooke l. c. 238.

2) Colebrooke 237. Barthélemy Saint-Hilaire „Sur le Sânkhja“ in den „Mémoires de l'acad. des sciences morales et politiques“ t. VIII, 125 flg.

gane des Handelns: Stimme, Hände, Füsse, Ausleerungsorgane, Zeugungsglied, und endlich den innern Sinn (*Manas*), der zugleich Organ der Wahrnehmung und Handlung ist. Aus den fünf Urelementen gehen, ihnen entsprechend, die fünf groben Elemente hervor: Aether, Luft, Licht, Wasser, Erde. Dies sind die 24 Naturprincipien, welche durch die drei Qualitäten (*Gunas*), die in der Sânkhjalehre eine grosse Rolle spielen, mannigfach modifizirt werden.[1])

Der Natur in ihren 24 Principien steht nun als 25tes der Geist oder die Seele gegenüber, von Ewigkeit an zugleich mit ihr existirend, nicht als Weltseele oder Allseele, sondern als eine Unendlichkeit individueller Seelen. Dieselben sind von Beginn der Schöpfung an in die Natur eingegangen und mit ihr vereinigt. Ihre erste Hülle ist der Urleib (*Linga* oder *Linga-Çarîra*), der aus dem Buddhi, dem Ahankâra, dem Manas, den 10 Organen und den fünf Urelementen besteht; die zweite der materielle Leib, der aus den fünf groben Elementen gebildet ist.[2]) Jener begleitet die Seele von Anfang an im ganzen Laufe ihrer Wanderung; dieser wird bei jeder Neugeburt von Vater und Mutter erzeugt. Sie selbst, die Seele ist, wie gesagt, nicht schaffend, nicht activ, übt nicht den mindesten Einfluss auf die Natur, sondern ist nur erkennend, beobachtend. Wenn sie also thätig und handelnd zu seyn scheint, so ist dieser Schein nur eine Folge ihrer Verbindung mit dem Körper: ohne dieselbe würde sie nie aus

1) Colebrooke l. c. 242. Barthélemy Saint Hilaire l. c. 133 flg. Ich setze diese scholastischen Kategorien hierher, weil wir bei der Abhandlung über die buddhistische Metaphysik auf sie zurückblicken müssen, ohne auch nur den Versuch zu ihrer Erklärung zu machen. Principiell wird die Natur als nicht erkennend bestimmt und hinterher wird ihr, der unbeseelten Materie, doch Intelligenz und Ichheit zugeschrieben. Dürften wir die Intelligenz (Buddhi) hier als die unbewusst in der Natur wirkende und schaffende Vernunft, als Princip der Besonderung und Gestaltung, — so zu sagen — als Begriff, und andrerseits die Ichheit (Ahankâra) nicht als Bewusstseyn, sondern als Selbstheit, Individualität, Einzelheit, in dem Sinne, wie diese jedem Naturkörper eignet, auffassen; so liesse sich dabei ungefähr etwas denken. Doch diese, mehrfach versuchte Erklärung scheint unzulässig, da z. B. (*Kârikâ* 23) Tugend, Wissenschaft u. s. w. als Bestimmungen der Intelligenz (ohne Geist oder Seele) erscheinen.

2) Doch nimmt auch die Sânkhjaphilosophie wohl drei verschiedene Körper an, mit denen die Seele umkleidet ist.

ihrer Ruhe und Unbeweglichkeit herausgehen. Es ist lediglich der Urleib, der geistliche Leib, welcher handelt und alle Veränderungen durchmacht, der, wie ein Schauspieler, die verschiedensten Rollen durchführt und vermöge dessen sie die Zustände als Gott, Mensch, Thier u. s. w. mittelst der Wiedergeburt erfährt. In welcher Sphäre sie jedesmal wiedergeboren, ob sie erhöht oder erniedrigt werde, das wird durch die nothwendige Verkettung der moralischen Ursachen und Wirkungen, oder — um mich deutlicher auszudrücken — durch das Verdienst und die Schuld der Handlungen bestimmt, welche nicht sie selbst, sondern ihr Träger, der Urleib in früheren Existenzen vollbracht hat. In Wahrheit ist es daher nicht die Seele, sondern der Urleib, der Lingam, d. h. die Natur selbst, welche den Process der Seelenwanderung durchmacht.

Die Vereinigung von Seele und Natur gleicht dem Bunde, welchen der Lahme und Blinde mit einander schliessen: sie hat den Zweck, dass jene von dieser getragen und diese von jener erkannt werde. Die Seele sieht und beobachtet den Gang der Natur und macht auf deren Schultern diesen Gang mit. Wie aber der Lahme und Blinde einander verlassen, wenn sie ihren gemeinschaftlichen Weg vollendet, so trennen sich auch Seele und Natur, sobald sie ihr Ziel erreicht haben.

Die Trennung aber erfolgt in dem Momente, in welchem sich die Seele als unabhängig von der Natur, als absolutes Fürsichseyn erfasst. Hat der Geist einmal die Natur durchschaut, so wendet er sich von ihr ab und sie von ihm. „Ich habe sie erkannt," spricht er; „ich bin von ihm erkannt worden," spricht sie, und damit heben beide ihre Verbindung auf. Die Seele zieht sich in sich zurück und die Natur verbirgt sich vor ihr, „wie eine Frau, deren Schwächen offenkundig geworden sind."[1])

Dieser Rückzug des Geistes mittelst der Unterscheidung seines Wesens von dem der Natur ist zugleich seine Befreiung: jene Unterscheidung aber gilt als die höchste, vollendete, unendliche Wissenschaft und Gnosis (*Djânam*). Zwar lebt die Seele, welche weiss, dass sie nicht die Natur ist, trotz dieses Wissens noch in der Körperform fort, wie das Rad noch einige Zeit rollt, auch wenn es nicht mehr gedreht wird; aber mit dem Tode des mate-

1) S. namentlich Kârikâ 40, 62, 64 flg.

riellen Leibes hört für sie zugleich die Thätigkeit des geistlichen Leibes, des Linga-Çarîra, auf und mit ihm die Bedingung der Wiedergeburt.

Wie man sich den Zustand der individuellen befreiten Seele nach dem Zerbrechen der körperlichen Hüllen denken oder vorstellen soll, ob dieselbe als Subject, als denkend, als bewusste Persönlichkeit fortexistire, oder ob ihre definitive Erlösung vielmehr ihre Auflösung, die Auslöschung, die totale Vernichtung sey, darüber beobachtet die Sânkhjalehre das tiefste Stillschweigen.[1])

Es ist oft behauptet worden, dass der Sânkhja und Vêdânta mit denselben Grössen rechnen und die nämlichen obersten Kategorien aufstellen, dergestalt, dass die *Prakriti* dem *Brahma*, das *Mahat* der *Mâjâ*, oder auch dass die *Prakriti* der *Mâjâ* und der *Purusha* dem *Brahma* entspreche u. s. w.; indess ist andrerseits der Gegensatz beider viel durchgreifender, als ihre etwaige Verwandtschaft, so durchgreifend, als er überhaupt innerhalb des indischen Geistes möglich scheint. Diese nämlich, die Vêdântaphilosophie geht von der Abstraction, oder — wie wir zu sprechen pflegen — von der Idee aus; die Sânkhjadoctrin dagegen vom unmittelbaren, einzelnen Selbstbewusstseyn, in welchem der Geist sich selbst und die ihm gegenüberstehende Natur erfasst und sich von den Banden der letzteren umschlungen und gefesselt fühlt: die erstere setzt demnach die abstracte Einheit, die Substanz, die Allseele, das sich selbst gleiche göttliche Urwesen als das allein wahre Seyn und erklärt die reale Welt, die Natur und die individuelle Seele für Täuschung und Illusion; die andere leugnet jene Einheit, leugnet die sich zur Welt entfaltende und sie wiederum in sich absorbirende Gottheit und proclamirt die Materie und die Vielheit und Individualität der Seelen als die einzigen Wirklichkeiten u. s. f. Das Ziel ist freilich bei beiden dasselbe, ebenso das Mittel, durch welches es erreicht wird, nämlich die vollendete, irrthumsfreie Erkenntniss, kraft welcher der Schein durchbrochen wird; aber die Befreiung heisst dort Vensenkung und Aufgehen

1) Barthélemy Saint-Hilaire l. c. p. 353 u. 558. Kârikâ 68: „Quand le moment où l'âme se sépare du corps est enfin arrivé et que la nature a cessé d'agir parceque le but est atteint, l'esprit alors obtient une libération qui est tout ensemble et définitive et absolue.“ Das ist Alles, was wir erfahren.

in das Absolute, Identificirung mit der Gottheit, hier Rückzug der Seele in sich selbst; der grosse Spruch des Vêdânta lautet: „Ich bin das Das, ich bin das Brahma," des Sânkhja hingegen: „Ich bin nicht das Das" (die Natur).

Kapila ist der eigentliche Vorläufer des Buddha, und hat diesem die Stätte bereitet, nicht sowohl als Philosoph, als Systematiker — denn zwischen seinem System und der buddhistischen Metaphysik scheinen doch einige sehr wesentliche Unterschiede zu walten —, sondern weil er mit kecker Skepsis die Urgottheit (das Brahma) verneinte und dadurch auch den Brahmâ und die Volksgötter von ihrer Höhe herabzog, weil er die Autorität der Veden und der Offenbarung verwarf, und an deren Stelle die menschliche Weisheit, die Philosophie setzte, weil er endlich die kirchlichen Werke und Cultushandlungen für unbedeutend und unwirksam, einige derselben sogar für unsittlich erklärte. Wenn trotzdem die Sânkhjalehre dennoch unter die orthodoxen Philosopheme gerechnet wird, und noch jetzt viele rechtgläubige Brahmanen sich zu ihr bekennen; so kommt dies daher, dass im Brahmanismus, wie auch wohl anderswo, keine Theorie ketzerisch gescholten wird, so lange sie sich streng innerhalb der Schranken der Schule hält und Eigenthum der Gelehrten, der Kaste bleibt.

Von den übrigen orthodoxen Philosophien war in dem Jahrhunderte, in welchem der Buddha erschien, vielleicht auch schon das formale System der *Njâja* (Logik) und das atomistische der *Vaiçeshikâs* hervorgetreten; nur das *Jôga*system, welches die Lehre vom Weltschöpfer mit der Sânkjatheorie zu vereinigen sucht, ist entschieden nachbuddhistisch.

Ueberhaupt scheint jenes Jahrhundert — wenn wir der buddhistischen Legende Glauben schenken dürfen — eine Zeit des regsten speculativen Interesses in Indien gewesen zu seyn, eine Zeit der philosophischen Untersuchung, der Contemplation, der Ascese, der Disputationen, Discussionen und gelehrten Wettkämpfe. Wir begegnen in ihnen schriftkundigen und philosophischen Brahmanen und geistlichen Bettlern jeglichen Schlages, Lehrern und Schülern, Verheiratheten und Ehelosen, Dialectikern und Beschaulichen, Eremiten und Selbstpeinigern — alle lebend und webend in der einen grossen Frage nach der Erlösung.

Es ist die Bedeutung des Buddha, dass er diese Frage aus dem Kreise der Priesterschaft, der Schule, der gelehrten Zunft und über die Grenze der drei oberen Kasten, der „Zweimalgeborenen", heraus vor das Volk, vor die Masse gebracht, und Alles, was athmet, zur Erlösung berufen hat.

Gehen wir zur Geschichte seines Lebens über!

Das Leben des Buddha Çâkjamuni

und die

erste Periode der Buddhistischen Kirchengeschichte bis zum Concil von Pâtaliputtra.

„Erst hat unser Herr viele Tugenden geübt, ist dadurch zum rechten Verständniss gelangt, und hat dann gnädiglich die Regel unserer Religion mitgetheilt, damit die lebendigen Wesen der Seligkeit theilhaftig würden."
Der Sâutrântika.
(Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellschaft t. VIII, 736.)

Wir sind es gewohnt, in den Lebensbeschreibungen der Gottessöhne, Incarnationen, Propheten und Heiligen auf Dinge zu stossen, die jenseits aller menschlichen Vernunft liegen und nur im weiten Gehirn und im Glauben, doch nicht in der engen Welt und Wirklichkeit möglich sind; keine andere aber ist wohl von der Legende, Dogmatik, frommen Lüge und Phantasterei dergestalt ins Ungeheuerliche ausgedehnt und verzerrt worden, als die des Çâkjamuni Buddha. Man hat daher in neuester Zeit den historischen Buddha ganz ableugnen wollen, gleichwie den historischen Christus,[1]) indess, wie es scheint, mit ähnlichem Unrecht. Denn — abgesehen von allem Andern — ist doch die Entstehung eines Ordens, einer Secte, einer Kirche ohne einen Stifter gar nicht denkbar und fast ebenso undenkbar, dass die Erinnerung an denselben im Kreise seiner Anhänger und Bekenner je völlig erlöschen könne, so sehr dieselbe auch im Laufe der Jahrhunderte unwillkürlich oder willkürlich getrübt oder entstellt werden mag.

Von einer Kritik bei der Darstellung der Geschichte des Buddha kann freilich kaum schon die Rede seyn, höchstens nur insofern,

1) In der Sitzung der Roy. As. Soc. vom 8. April 1854 hat z. B. H. H. Wilson wahrscheinlich zu machen gesucht „that Buddha himself was merely an imaginary being," namentlich weil dessen angebliche Geburtsstadt sich in der Geographie der Inder nicht vorfinde und weil dessen Eltern allegorische Namen tragen.

als erwiesene spätere Zusätze und Fabeleien und die lediglich aus der dogmatisch-scholastischen Construction des Buddhabegriffs hervorgegangenen Züge aus der älteren Tradition ausgeschieden würden. Denn das physisch Unmögliche von dem an sich Möglichen zu sondern, wie dies von einigen Biographen Çâkjamunis versucht worden ist, würde wenig frommen, da sich durchaus nicht nachweisen lässt, in wie weit das Mögliche auch wirklich gewesen und ob nicht andrerseits in manchen der wunderbaren und legendenhaften Berichte und Erzählungen ein historischer Kern verborgen sey.

Wir dürfen uns demnach der Aufgabe nicht entziehen, die wichtigsten Momente aus dem legendenhaften Leben des Buddha, die bedeutsamsten Züge der Ueberlieferung, ohne Rücksicht auf Möglichkeit und Unmöglichkeit, Wahrscheinlichkeit und Unwahrlichkeit zusammenzufassen. Was dabei für den Augenblick dunkel und räthselhaft erscheinen könnte, wird in späteren Abschnitten seine Erklärung finden.

Es ist herkömmlich, ja bei den nördlichen Buddhisten fast kirchliche Satzung geworden, die Lebensgeschichte ihres Religionsstifters in zwölf Abschnitte zu theilen:

1) Sein Entschluss, den Himmel zu verlassen,
2) Empfängniss und Aufenthalt im Mutterleibe,
3) Geburt,
4) Probelegung in den Künsten,
5) Heirath und Belustigung durch die Frauen,
6) Auszug aus dem väterlichen Hause und Eintritt in den geistlichen Stand,
7) Schwere Bussübungen,
8) Bewältigung des Widersachers, des Teufels (*Mâra*),
9) Vollendete Erleuchtung und Erlangung der Buddhawürde,
10) Drehen des Glaubensrades,
11) Entschwinden aus der Zeitlichkeit (*Nirvâna*),
12) Leichenbestattung und Beisetzung der Reliquien.

In unermesslichen, nicht in Gedanken zu fassenden Zeiträumen, in zahllosen früheren Geburten und Lebensläufen hat der Begründer des Buddhismus, laut der Lehre von der Seelenwanderung, durch Werke der Busse, des Mitleids, der Aufopferungen jeglicher

Art unendliches Tugendverdienst aufgehäuft und dadurch Anspruch auf die Buddhawürde erworben. Desshalb und in Erwartung derselben wohnt er im vierten Götterhimmel[1]) und da die Zeit der Erscheinung eines Buddha herannahet, so entschliesst er sich auf Bitten der Götter, zur Erlösung der athmenden Wesen sein letztes Erdenwallen anzutreten und den Schooss eines Weibes zu beziehen. Zu dem Ende hält er grosse Rundschau hinsichts der Weltperiode, des Continents, der Gegend und der Familie, in welcher seine Geburt statt haben wird,[2]) und findet, dass der König und die Königin von Kapilavastu, beide aus dem Geschlecht der Çâkja, würdig sind, ihm Elternstelle zu vertreten.[3])

Die Çâkja's waren Kschatrijas und angeblich wegen Familienstreitigkeiten aus Pôtâla (*Tatta*) am Indusdelta nord-ostwärts über den Ganges in das Land der Kôçala bis an die Vorhöhen des Himalaya eingewandert. Ihrer Genealogie zufolge, die natürlich von allen buddhistischen Völkern, wenn auch mit einigen Abweichungen, aufbewahrt wird, gehörten sie zum Geschlechte des Ixvâku, jenes Stammvaters der Sonnenraçe und der Könige von Ajôdschâ (Aude); doch da die Buddhisten es lieben, die phantastischen Maasslosigkeiten der Brahmanen noch zu überbieten und zu überbauen, so haben sie dieselbe durch unermessliche Zeiträume noch viele tausend Generationen weiter hinauf bis zu dem uner-

1) Im Himmel *Tushita*. Während seines Aufenthalts daselbst heisst er *Çvêtakêtu* „weisse Standarte", auch *Utschadvadja* „erhabene Standarte".

2) Rgya tscher rol pa II, 21. Hardy II, 140. Nach diesem sind der Fragen oder Prüfungen fünf: die fünfte ist entweder die nach dem Tage der Geburt, oder nach der Frau.

3) Daher sein eigentlicher Name *Çakja* (*Jâkja*), corrumpirt in *Xaka*, *Schige* u. dgl., bei den Chinesen *Schy kia*, abgekürzt *Schy*. Davon gebildet Çâkja Muni „der Einsiedler der Çâkja", bei den Mongolen *Schigemuni* u. s. w.; desgleichen *Çâkjasingha*, „der Löwe der Çâkja," bei den Tibetanern auch *Çâkja thub pa*, „der Mächtige der Çâkja." Der Name *Gâutama*, chinesisch *Kiu tan*, mongolisch *Goodam*, siamesisch *Samonokodom* (*Çramana Gâutama*) oder *Phra Kodom* (*Çri Gâutama*, d. i. beatus Gâutama) u. a. scheint der priesterliche Beiname des Geschlechts der Çâkja zu seyn, die den alten Rischi Gotama unter ihre Ahnen zählten. Noch jetzt giebt es in der Landschaft, in welcher einst die Çâkja geherrscht haben sollen, ein Radschputengeschlecht der Gautamîja. Burnouf zum Foe Koue Ki 309 und dessen Introduction à l'histoire du Buddhisme indien p. 155. Lassen II, 67. Weber Ind. Studien I, 180.

lässlich ersten Könige der gegenwärtigen Welt, Mahâ-Sammata, fortgeführt. Es ist nicht nöthig, auf dieses genealogische Machwerk einzugehen, da wir aus näher liegenden Beispielen wissen, was es mit dergleichen Stammbäumen auf sich hat.[1])

Jener König des kleinen Reiches Kapilavastu, der mit der Vaterschaft des Buddha begnadigt werden sollte, hiess der Legende nach Çuddhôdana („der eine reine Nahrung hat")[2]) und seine Gattin, ebenfalls aus der Familie der Çâkja, Mâjâ, auch Mahâmâjâ und Mâjâdêvî, was allerdings einigermaassen nach Symbolik schmeckt, da, wie wir gesehen, in der Kosmogonie und Philosophie der Inder Mâjâ zugleich die schöpferische Macht, oder was nach indischen Begriffen dasselbe ist, die Erscheinung, die Täuschung bedeutet, wogegen andrerseits angenommen wird, dass dies nur ein Beiname der Königin gewesen, mit dem sie wegen ihrer Schönheit oder nachdem ihr Sohn die Buddhawürde erlangt, beehrt worden sey.[3])

In der Gestalt eines weissen Elephanten senkt sich der Bôdhisattva, wie wir ihn einstweilen zu nennen haben[4]), aus der Götterregion herab und geht als fünffarbiger Lichtstrahl ein in den Leib der Mâjâdêvî, wird mithin auf unbefleckte Weise, ohne männliches Zuthun, empfangen. Was indess die Jungfräulichkeit seiner Mutter betrifft, von der ja schon der heilige Hieronymus ge-

1) Der Stammbaum findet sich z. B. Mâhavanso cap. 2. Foe K. K. 203 u. 213 flg. Schiefner „Eine tibetische Lebensbeschreibung Çâkjamunis" 232. Hardy II, 125. Ssanang Ssetsen 7.

2) Chinesisch *Pe tsing* oder *Tsing fan*, tibetanisch *Zas gtsang ma*, mongolisch *Arighon-Idegethu*.

3) Nach Mahâvanso c. II ist sie die Tochter *Anjano's*, nach Angabe der nördlichen Buddhisten die Tochter des *Suprabuddha*, Königs von *Dêvadarçita* (oder *Dêvadischthâ?*), das die Singhalesen *Dêvadaho* oder *Dêvudaeha*, auch *Koli* und *Vyatschrapura* (Tigerstadt) nennen. Bei den Singhalesen wird Suprabuddha (oder Suprabôdha) meist als Schwiegervater, aber auch als Grossvater Çâkjamunis bezeichnet. Ein vollkommener Widerspruch bei Hardy II, 134 und I, 3, wie II, 152, 339 u. a. Man sieht hieraus, was von Lassen's Versicherung II, Beilage II, dass die Angaben über die Vorfahren und Verwandten des Buddha von *Sinhahnu* abwärts als unbezweifelt gelten dürfen, zu halten ist.

4) Bôdhisattva heisst eben „Candidat der Buddhawürde". Die genauere Bestimmung später. Jener weisse Elephant wird *Aradjavartan* „fleckenloser Weg" genannt.

hört hatte, so berichten die Urkunden nur, dass dieselbe vor jener Empfängniss noch nicht geboren und sich schon längere Zeit vor und während der Schwangerschaft des Umgangs mit ihrem Gemahl enthalten habe.[1]) Die Mongolen jedoch, die einfältigsten und gläubigsten aller Buddhisten, sollen auf die Jungfräulichkeit der Königin von Kapilavastu grosses Gewicht legen.[2])

Wie im Schatzkästlein das Juwel, so liegt das Kind im Leib der Mutter immer auf der rechten, reinen Seite desselben, unberührt von den Absonderungen und fleischlichen Unreinigkeiten des Schoosses. Seiner Geburt gehen grosse Zeichen und Wunder voran:[3]) die Erde erbebt, Sonne, Mond und Sterne stehen still in ihrem Laufe, ein überirdisches Licht erglänzt, duftiger Himmelsthau träufelt hernieder, die Blinden sehen, die Lahmen gehen, die Tauben hören, die Kranken gesunden u. s. w. Nach Verlauf von zehn Monaten gebiert die Königin im Lusthain Lumbinî, der einige Stunden östlich von der Hauptstadt lag,[4]) durch die rechte Seite oder Achselhöhle[5]) einen Knaben, der mit allen Zeichen der Vollkommenheit geschmückt ist. Brahmâ und Indra verrichten dabei Hebeammendienste; die Könige der Schlangengötter geben ihm das Bad der Taufe u. s. w. Aus dem Kelche eines eben hoch emporsprossenden Lotus überschaut er mit Alles durchdringenden Blicken die Welt, macht dann sieben Schritt nach allen sechs Punkten des Horizontes, d. h. nach den vier Himmelsgegenden, nach oben und unten, während Lotusblumen unter seinen Füssen erblühen, und verkündet mit lauter Stimme seine eigene

1) Rgya tscher rol pa l. c.: Elle n'a pas encore enfanté, — elle n'a ni fils ni fille. Nach Georgi „Alphabetum Tibetanum 32“ wird sie vorher vom Indra gereinigt.

2) Das versichert wenigstens A. Csoma As. Res. XX, 299.

3) Der Wunder sind 32 (eine Lieblingszahl der Buddhisten). Rgya tscher rol pa 80 flg. Klaproth z. Foe K. K. 221 flg. Nach Hardy II, 143 geschehen die 32 Wunder — doch stimmt die Liste im Einzelnen nicht vollkommen —, nicht zur Zeit der Geburt, sondern der Empfängniss, welche letztere nach Rgya tscher rol pa 50 nur von 8 Wunderzeichen begleitet war.

4) Fa hian, Foe K. K. 199, rechnet 50 Li. Die Li sind bei ihm noch sehr klein, etwa 40 auf die deutsche Meile.

5) Dieses Mysterium, das ebenfalls schon der heilige Hieronymus kannte, muss gleich dem Dogma von der unbefleckten Empfängniss früh bezweifelt worden seyn, laut Rgya tscher rol pa 92.

Uebergöttlichkeit und die nahende Erlösung: „Ich bin der Erhabenste in der Welt; ich bin der Führer der Welt; dies ist meine letzte Geburt; ich werde der Geburt, dem Alter, der Krankheit und dem Tode ein Ziel setzen; ich werde den Versucher und seine Heerschaaren besiegen" u. s. w.[1])

Die buddhistische Kirche feiert natürlich dies Ereigniss in einem ihrer grossen Feste; indess verlegt, wie wir sehen werden, fast jedes Volk dasselbe, wenn nicht in einen andern Monat, doch auf andere Tage. Der Grund davon ist nicht allein in dem wechselnden Anfange und der dadurch herbeigeführten Confusion des indischen Jahres oder in gewissen Abweichungen des Kalenders und der früheren Naturfeste bei den einzelnen buddhistischen Nationen zu suchen; sondern liegt wohl auch darin, dass man, wie es scheint, schon früh darüber uneins war, ob die Feier durch das Factum der Geburt oder der Empfängniss bestimmt werde, und diese beiden Daten mannigfach miteinander verwechselte und verwirrte.[2])

Das Kind erhält den Namen Sarvârthasiddha, d. h. „jedes Wunsches Erfüllung."[3]) Der Büsser Asita vom Himalaya erscheint vor dem Könige, um die hohe Bestimmung des neugeborenen Prinzen zu verkünden; Brahmanen, welche die Zeichen am Körper des Knaben prüfen, legen dieselben dahin aus: entweder wird er ein grosser Weltmonarch, oder wenn er in den geistlichen Stand tritt, allerherrlichst-vollendeter Buddha werden. Die

1) Die Worte werden verschieden angegeben Rgya tscher rol pa 89 flg. Journal of the As. Soc. of Bengalen B. VII, 800. Foe K. K. 220 flg. Shanang Ssetsen 310. Hardy I, 2 und II, 147.

2) Hardy II, 141 und 146. A. Csoma in As. Res. XX, 288. Im 7ten Jahrhunderte nach Chr. stritten einzelne Schulen sowohl über den Tag der Empfängniss, als der Geburt. Hiouen-Thsang 127. Die Widersprüche in Rgya tscher rol pa II, p. 30, 61 u. cap. VII, welche Foucaux gesteht nicht lösen zu können, lassen sich zum Theil durch die Annahme beseitigen, dass der Termin des Hinabsteigens aus der Götterwelt mit dem der Empfängniss nicht zusammenfalle und dass die Verkündigung p. 30 sich nur auf das erstere Factum beziehe. Die Unterscheidung beider Thatsachen, auch der Zeit nach, bei Ssanang Ssetsen 13.

3) Gewöhnlich abgekürzt *Siddhârtha* oder *Arthashiddhi*; bei den Chinesen *Si tha to*; tibetanisch *Don thambs tschad grub* oder kurzweg *Don grub*; mongolisch *Chamuk-tussaji-bütüghektschi;* siamesisch *Sithat-raxakuman* (*Siddhârtha Râdja-kumâra*, „Siddharta der Kronprinz").

Mutter — wie die jedes Buddha — stirbt am siebenten Tage nach der Geburt des Sohnes, und ihre Schwester, Pradschâpatî Gâutamî,[1]) ebenfalls Gemahlin des Königs Çuddhôdana, wird als Oberamme und Erzieherin bestallt.

Wie nun die Fleischwerdung und die ersten Lebenstage fast aller Religionsstifter in den buntesten Farbenspielen des Wunders zu schimmern pflegen; so ist deren Jugend- und Bildungsgeschichte meist in tiefes Dunkel gehüllt und selbst die Legende hüpft eiligen Schritts über sie hinweg. So bei Jesus, so bei Mohammed; ähnlich wenigstens bei Siddhârtha Çâkja. Zwar lesen wir, dass diesem letzteren 20,000 Knaben und ebensoviel Mädchen zu Gespielen gegeben werden, dass man ihn auf Antrag seiner Tante als Kind in den Tempel führt, wo sich die Götter tief vor ihm verneigen, dass er einst bei einem Feste in Beschauung versinkt und zu den höchsten Stufen der Ekstase emporsteigt,[2]) dass er ferner in körperlichen Uebungen, in Künsten und Wissenschaften seine Altersgenossen weit übertrifft und sich so auszeichnet, dass z. B. sein Lehrer in der Schreibschule Viçvamitra ihn „für den grössten der Götter, für das unvergleichlichste Genie“ erklärt; indess bei der sonstigen Ueberladenheit des Ganzen erscheint dieser Abschnitt dennoch als verhältnissmässig dürr und mager. Erst in dem Kapitel der „Brautbewerbung“ gewinnt die Legende wieder Interesse und dramatischen Fortschritt, ähnlich wie in Mohammeds Leben seine Verheirathung mit der Chadidja die einzige genau bekannte Thatsache zwischen seiner Geburt und dem Antritt seines Prophetenthums ist.

Als der Prinz das sechszehnte Jahr erreicht hat, beschliesst der Vater, der nicht wünscht, dass sein Sohn den geistlichen Stand ergreife, ihn zu verheirathen. Der Bôdsisattva bestimmt selbst die Eigenschaften, welche die Frau seiner Wahl besitzen soll. Es ist eine lange Liste:[3]) vor allen Dingen soll die Braut rein und per-

1) Wörtlich „die grosse Herrin der Geschöpfe aus dem Geschlechte der Gâutama“, eine gleichfalls allegorisch-verdächtige Benennung, um so mehr, als der Name Pradschâpatî für eine Frau sonst nirgends vorkommt.

2) Diese letztere Scene wird von einigen Berichten in das erste Lebensjahr des Bôdhisattva, von anderen in eine viel spätere Periode verlegt.

3) Rgya tscher rol pa 132—134. Dann heisst es weiter: „S'il s'y trouve une jeune fille ayant des qualités telles que celles-ci, qu'elle soit de race Kchattria, de race Brahmanique, de race Vaiçya ou de race

sönlich tüchtig seyn; nicht auf die Familie und Raçe, sondern auf Tugenden und wahre Vorzüge müsse gesehen werden.

Mit dieser Liste geht der Hofpriester des Königs von Haus zu Haus durch Kapilavastu und findet endlich die Jungfrau, die allen gemachten Anforderungen entspricht, in der Gôpâ, Tochter Dandapânis, aus dem Geschlechte der Çâkja. Der König lässt um sie für seinen Sohn werben, doch der Vater des Mädchens erklärt, dass er nach Familiengebrauch seine Tochter nur einem Freier geben könne, der sich bereits in ritterlichen Dingen, wie in Wissenschaft und Gelehrsamkeit bewährt; der junge Siddhârtha habe noch keineswegs gezeigt, dass er hierin etwas vermöge. Desshalb wird auf den siebenten Tag ein grosses Kampfspiel angesagt, zu dem — ausser unzähligen anderen — 500 Jünglinge der Çâkja ausziehen, und es erfolgt in demselben die „Probelegung in den Künsten." Der Bôdhisattva siegt in allen Arten des Wettkampfes, als im Schreiben, Rechnen, in der Kenntniss der Botanik, Zoologie, Grammatik, Literaturgeschichte, Philosophie, desgleichen im Werfen, Ringen, Springen, Laufen, Schwimmen, in der Handhabung des Bogens u. s. w.[1])

Nach diesen Triumphen heirathet er die Gôpâ. Sie heisst auch Jaçodharâ, und die südlichen Buddhisten kennen sie nur unter diesem Namen, bezeichnen sie aber als Tochter des Çâkja Suprabuddha, wodurch die Identität beider wieder aufgehoben wird. Später soll er ausser 84,000 Kebsweibern, welche er sich zugelegt, noch zwei andere Jungfrauen zu seinen Gemahlinnen gemacht haben. Einige geben ihm daher nur eine Frau, andere zwei, viele drei.[2])

Çoudra, amène-la ici. Pour quoi? C'est que le jeune homme ne regarde pas à la famille, ne regarde pas à la race; le jeune homme regarde seulement aux qualités. Il n'est ébloui ni par la famille, ni par la race; les qualités vraies et la moralité, voilà ce qui plaît à son coeur. Ebenso charakteristisch ist es, dass die Zukünftige seyn soll „sans passions pour les dieux et leurs fêtes".

1) Rgya tscher rol pa 133—145. Etwas abweichend Hardy II, 152 flg. u. a.

2) Folgende Damen werden als gesetzmässige Gattinnen desselben genannt:

1. *Gôpâ*, „die Erdbeschützerin," tibetanisch *Sa tscho ma*, mongolisch *Bumiga*.

2. *Jaçôdharâ*, auch *Jaçôvatî*, „die berühmte," auch *Bhadrakâtschanâ*

Von nun an lebt er eine Reihe von Jahren den ehelichen Freuden und weltlichen Genüssen jeglicher Art; aber es kommt die Zeit, wo diese ihm nicht mehr genügen. Das Gefühl der Nichtigkeit aller Dinge beginnt sich in ihm zu regen. Er vernimmt die Stimme der Götter, die ihn an seine einstigen Gelübde, an jene unzähligen Opfer mahnen, die er in früheren Geburten gebracht, um die Buddhawürde zu erlangen und die athmenden Wesen vom Schmerze des Daseyns zu erlösen. Der Vater, durch Weissagungen und Träume gewarnt, sucht ihn so viel wie möglich im Palaste und im Harem zurückzuhalten. Doch einst bei einem Ausfluge nach dem Lustgarten Lumbinî sieht der Prinz einen Greis mit gebeugtem Körper, runzlichtem Gesichte, kahlem Haupte, zitternden Gliedern u. s. w. Ergriffen von dem Anblick, fragt er seinen Wagenlenker, was das sey. Dieser erwidert: Es ist ein alter Mann. „Ist es das Loos Aller, zu altern, oder ist sein Aussehen ein Familienfehler?" — Nein, es ist das Loos aller Creaturen, zu altern. Traurig kehrt darauf der Königssohn nach Hause zurück: „Was helfen mir Lust und Freude, wenn auch ich dem Gesetze des Alterns unterworfen bin?" — Bei einer zweiten Fahrt nach dem nämlichen Ziele gewahrt er einen Kranken in unheilbarem Siechthum, vom Fieber geschüttelt, voller Aussatz und Geschwüre, ohne Führer, ohne Hülfe; auf einer dritten einen verwesenden, von Würmern zerfressenen Leichnam.[1] Als ihm sein Begleiter darüber Aufschluss gegeben, ruft er aus: „Wehe der Jugend, die durch das Alter, wehe der Gesundheit, die durch alle Arten von Krankheit zerstört wird! u. s. w. Wenn doch Alter,

Kâtschanâ schlechthin, chinesich *Kieu i*, tib. *Grags hdsin ma*, siamesisch *Phimpha*, burmanisch *Bimba*.

3. *Guptâ*, vielleicht aus einer Pâliform mit *Gôpâ* hervorgegangen.

4. *Ri dags skyes*, nach ihrem tibetanischen Namen, im Sanskrit vielleicht *Mrigadjâ*, „Rehgeburt." Die Singhalesen nennen sie *Kisagotami.* — Mit den beiden letzteren sind wahrscheinlich *Sarvastuti* und *Sadânandâ* identisch, die offenbar ihre Namen einer unrichtigen Wiedergabe der chinesischen Benennungen von Seiten Klaproths (Foe K. K. 204) verdanken. Die berühmte Nonne *Utpalavarna* endlich ist lediglich durch ein Versehen A. Csoma's zur Gemahlin *Siddhârthas* erhoben worden. Vgl. „Der Weise und der Thor" p. 208.

1) Nach Rgya tscher rol pa 183 sieht er keinen Leichnam, sondern einen Leichenzug, so dass der Eindruck nicht durch die Scheusslichkeit des Anblicks, sondern durch das Jammern und Wehklagen der Leidtragenden hervorgebracht wird.

Krankheit und Tod für immer gebunden wären! Kehren wir heim, ich will darauf sinnen, wie man sich von ihnen befreit!" — Bei dem vierten Ausfluge endlich begegnet ihm ein geistlicher Bettler in ernster, würdiger Haltung, dessen ganze Erscheinung innere Sammlung und Ruhe ausdrückt. Dieser Anblick bringt in ihm den Entschluss zur Reife, der Welt zu entsagen.[1])

Er war der Legende zufolge damals 29 Jahr alt.[2])

Noch an demselben Abend bittet er seinen Vater um Erlaubniss, den Palast zu verlassen und sich in die Einsamkeit zurückzuziehen. Der König giebt Befehl, ihn aufs Sorgfältigste zu hüten: alle Çâkjas halten Wache und besetzen sämmtliche Ausgänge des Schlosses. Noch einmal besucht der Prinz die Frauen und seinen Sohn Râhula, der eben an jenem Tage geboren seyn soll. Im Harem sind grosse Festlichkeiten angeordnet: Alles singt, spielt und tanzt, um ihn aufzuheitern und umzustimmen. Nach und nach und als sie sehen, dass ihr Bemühen vergeblich ist, entschlummern die Damen, und als er das schlafende Frauenzimmer überschaut, spricht er: „Ich bin in Wahrheit auf einem Kirchhofe." Voll Entsetzen springt er auf; da erscheint ihm der Versucher und bietet ihm die Herrschaft der Welt an, wenn er König werden und auf seinen Entschluss, das Bettlergewand anzulegen, verzichten wolle. Doch dies Anerbieten war seinen Ohren so widerwärtig, als wenn man dieselben mit einem glühenden Eisen durchstossen hätte. Darauf befiehlt er seinem Diener Tschandaka, das Ross Kantaka zu satteln, und von jenem begleitet, verlässt er um Mitternacht das Haus. Hunderttausende von Göttern umringen ihn und führen ihn unter Fackelbeleuchtung in feierlicher Procession sicher und ungesehen durch alle Wachen. Lautes Götterspectakel, unermesslicher Jubel in allen Welten, Blumenregen, Šphärenmusik, himmlisches Feuerwerk u. s. w. u. s. w.

1) Die vier Ausflüge sollen in Zwischenräumen von je vier Monaten gemacht worden seyn. Turnour im Journ. of the As. Soc. of B. VII, 805. Nach der späteren Gestaltung der Sage sind jene Gesichte blosse Phantome, welche ihm die Götter vormachen, um ihm das weltliche Leben zu verleiden.

2) Foe K. K. p. 231 ist das 19. Jahr wohl nur ein Schreibfehler. Nach Ayen Akbery (ed. Gladvin) II, 434 war er damals erst 20 Jahr, 7 Monate alt. Auch Palladji (in Ermans Archiv XV, 3) lässt ihn im 20. Jahre das Haus verlassen. Sonst herrscht in den Angaben über diesen Punkt fast Einstimmigkeit.

Er reitet die Nacht hindurch, übergiebt am Morgen seinen Schmuck dem Begleiter und sendet ihn sammt dem Rosse heim. Dann schneidet er das Haar ab und legt das gelbe Büssergewand an.

Hiermit schliesst der erste Theil der Lebensgeschichte des Çâkjasohnes, die obigen sechs ersten Abschnitte umfassend. Sie bewegt sich bis dahin auf einem eng begrenzten Schauplatze, nämlich in Kapilavastu und dessen nächsten Umgebungen. Die bedeutendsten Vorfälle und Scenen derselben waren später genau localisirt, womit ich durchaus nicht behaupten will, dass sich alle wirklich ereignet und zwar gerade an den Stellen ereignet haben, wo ihr Andenken durch religiöse Bauwerke und Denkmale erhalten und geehrt wurde. Dagegen scheint es ein übertriebener Scepticismus, an der Existenz der Vaterstadt Çâkjamuni's überhaupt zu zweifeln. Mag auch der Name derselben ausserhalb der buddhistischen Literatur noch in keinem einzigen indischen Schriftwerke aufgefunden worden seyn und je aufgefunden werden, so zeugen doch die Berichte der chinesischen Pilgrime unwiderleglich von deren einstigem Daseyn. Freilich lag sie bereits ums Jahr 400 nach Chr. in Trümmern, — sie soll ja, einer Legende nach, schon vor dem Tode des Buddha gänzlich zerstört worden seyn, — und das Land ringsumher war zu einer weiten Einöde geworden, eine im Oriente nicht ungewöhnliche Erscheinung; indess noch im 7ten Jahrhundert sah man die Ruinen der einstigen Hauptstadt, wie die von neun andern Städten und zahllosen Klöstern, von dichtem Unkraut überwuchert. Die Mauern des königlichen Palastes, von Ziegelstein erbaut, hatten eine beträchtliche Höhe und einen Umfang von 14—15 Li, also etwa von einer halben Stunde. Weiter nordwärts erhoben sich die Ueberreste des Palastes der Königin Mâjâ. Man zeigte den Ort, wo der Bôdhisattva sich in den Schooss seiner Mutter herabgesenkt, den Garten, in welchem er geboren worden, den Teich, in welchem man das neugeborne Kind gewaschen, ferner die Stellen, wo der Rischi Asita ihm das Horoskop gestellt, wo er den Wettkampf mit den 500 Söhnen der Çâkja gehalten, wo er den Greis, den Kranken, den Leichnam und zuletzt den geistlichen Bettler erblickt haben sollte.[1]) Sie waren sämmtlich durch buddhistische

1) Foe K. K. 189 flg. Hiouen-Thsang 126 flg., 393 flg. In den Worten des letzteren, p. 128: en voyant aux quatre portes de la ville

Denkmäler, Klöster, Thürme und Bildwerke bezeichnet. Nach den Berichten jener Reisenden nun, in deren Angaben und Schätzungen der Längen und Entfernungen, Richtungen und Wege sich freilich nicht unerhebliche Widersprüche, Differenzen und Verwirrungen vorfinden,[1]) lag die Stadt Kapilavastu im östlichen Theile des Landes der Kôçala, wahrscheinlich nordwärts vom heutigen Gorakhpur, am Flüsschen Rohinî (nicht der heutigen Rohinî, welche in die Gandakî fällt), das sich bei der zuletzt genannten Stadt in die Raptî ergiesst.[2]) Sehen wir daher nur auf die Lage der Geburtsstadt des Religionsstifters, so ist die Landschaft Aude als Vaterland des Buddhismus zu betrachten und nicht Magadha (das südliche Behar), das von allen buddhistischen Völkern als solches genannt und verehrt wird, obgleich letzteres insofern mit Recht Heimath der Lehre heisst, als erst in ihm der Einsiedler der Çâkja die Buddhawürde erlangt hat.

des hommes morts de vieillesse et de maladie steckt vermuthlich ein Uebersetzungsfehler; es sollte heissen: als er den Alten, den Kranken und den Todten sah. Vergl. die Açôkalegende bei Burnouf 382 flg.

1) Manche mögen aus der schwankenden Bestimmung der Längenmaasse *Li* und *Jôdschana* hervorgegangen seyn. Das Jodschana, nach welchem sie rechnen, ist übrigens, wie man aus Vergleichung der Berechnungen unter einander und mit den jetzt bekannten Entfernungen schliessen darf, das kleine, also 1=40 Li oder 4½ engl., etwa 1⅛ deutsche Meile. Rémusat Mélanges posthumes 74.

2) Die Lage der Stadt hat, so viel man jetzt urtheilen kann, Klaproth zum Foe K. K. p. 199 flg. zuerst richtig bestimmt. Palladji (b. Erman l. c. 2) sagt: Schrawasti lag 250 Werst westlich, Benares 480 W. südwestlich, Râdgagriha 1110 W. südöstlich von Kapilavastu. Diese Messungen sind sämmtlich ungefähr um das Doppelte zu hoch, indem der würdige Archimandrit zwei Li auf eine Werst gerechnet zu haben scheint. Çrâvastî z. B. war nach Fa hian (Foe K. K. 192 u. 198) von Kapilavastu nur 14 Jodschanas, beinahe 16 deutsche Meilen, nach Hiouen Thsang's Lebensbeschreibung 800 Li (20 Meilen), nach dessen *Si yu ki* nur 500 Li (etwa 13 Meilen) entfernt p. 367 und 126. *Kapilavastu* heisst im Pâli *Kapilavatthu*, chin. *Kia wei lo wei* oder *Kia pi lo fa su tu*, tib. *Ser skya ghrong*, mongol. *Kabilik*, aber auch übersetzt durch *Choberscharra* im Singhalesischen *Kimbulvat*, burm. und siam. *Kapilavat*, *Kabillaphat* u. s. w., wörtlich „die Stadt oder Wohnung des Gelben", laut einer Legende auf Veranlassung des Rischi Kapila erbaut und nach demselben benannt. Man hat auch hierin eine Allegorie sehen wollen, durch welche die Herkunft des Buddhismus aus der von Kapila begründeten Sânkhjaphilosophie angedeutet werden sollte.

Von Kapilavastu aus soll er die Nacht hindurch, in welcher er das Haus verlassen, in östlicher Richtung durch verschiedene Länder über den Fluss Anumanam bis zu dem Königreiche Râmagrâma geritten seyn, wo er den Diener entliess, das Haar schor und das Bettlerkleid anzog. Auf allen drei Stellen waren später buddhistische Thürme oder Stûpa's errichtet, die nach den jedesmaligen Handlungen, welche dort geschehen seyn sollten, benannt waren. Sie lagen auf dem Wege von Kapilavastu nach Kuçinagara, etwas näher an dem ersteren und ungefähr eine Tagereise von demselben entfernt.[1])

In dem Leben der uns bekannten Religionsstifter spielt ganz natürlich die Periode, in welcher sie in der Einsamkeit sich auf ihre Mission vorbereiten, eine wichtige Rolle, die Zeit der Enthaltsamkeit und Selbstprüfung, der Versuchung und geistigen Kämpfe, des endlichen Sieges und Durchbruchs. Jesus hat sich vierzig Tage in die Wüste zurückgezogen, ehe er als Messias auftritt; Mohammed mehrere Jahre hindurch lange Wochen, ja Monate einsam in der Höhle des Berges Hara in Betrachtungen und Gebeten zugebracht, bevor die Nacht der göttlichen Rathschlüsse hereinbricht; Câkjamuni seinerseits soll der Tradition nach sechs Jahre der Studien, der Busse, Selbstpeinigung und Meditation verlebt haben, ehe er zum Buddha gereift ist.

Erst nachdem er durch Anlegung des gelben Gewandes in den Stand der Asceten getreten, scheint er den geistlichen Namen Gâutama (als nomen professionis monasticae) geführt zu haben.

Darauf bringt er sieben Tage verborgen in einer Einsiedelei zu, damit die etwa zu seiner Heimholung ausgesandten Boten ihn nicht finden; dann schlägt er die süd-östliche Strasse nach Vâiçâlî[2]) ein, geht von dort bis zum Ganges, überschreitet densel-

1) Von Kapilavastu bis zur Gränze des Königreichs *Râmagrâma*, chin. *Lan mo*, rechnet Fa hian 5, von da bis zu dem Orte, wo Tschandaka entlassen worden, 3 Jodschanas; Rgya tscher rol pa 213 zählt deren im Ganzen nur 6; Hiouen Thsang giebt die Entfernung auf beiläufig 300 Li an, p. 394 (p. 128 dagegen auf 500 Li). Nach Mahâvanso 185 hätte Râmagrâma am Ufer des Ganges gelegen, was mit den chinesischen Reiseberichten nicht stimmt. Das Uebrige bei Schiefner l. c. 242 und Note 90.

2) *Vâiçâli*, im Pâli *Vêçâlî*, bei den Singhalesen *Wisala*, chin. *Phi scheli* oder *Fei sche li*, tib. *Yang ba djian*, mongol. *Vaisali balghasun* od. *Ootu*, lag wenige deutsche Meilen (Hiouen Thsang 136 rechnet 100 Li)

ben und gelangt so nach Râdschagriha,[1]) der Hauptstadt von Magadha, das damals, wie es scheint, mit Philosophen und Anachoreten jeglichen Schlages reichlich gesegnet war. Seine Haltung ist so majestätisch, seine Schönheit so übermenschlich, dass er für einen Gott, ja für Indra und Brahmâ selbst gehalten wird. König Bimbisâra zieht ihm, wie huldigend entgegen, fragt ihn, wer er sey, und als er erfährt, dass er der Çâkja Siddhârta ist, welcher der Welt entsagt hat, um die Wesen auf den Weg des Heils zu führen und Geburt, Alter, Krankheit und Tod zu bannen, bietet er ihm die Hälfte seines Reiches an. Doch jener entgegnet: „Ich suche kein irdisches Königthum; ich wünsche, Buddha zu werden."

Bei Râdschagriha beginnt er nun unter Leitung berühmter Lehrer, namentlich des Arâta Kâlâma, den er schon in Vâiçâlî besucht haben soll[2]), und des Ramasohnes Rudraka[3]), die brahmanische Schulweisheit zu studiren; aber es geht ihm mit derselben, wie es ähnlich jedem Reformator ergangen ist, er fühlt sich in derselben nicht befriedigt und giebt bald die Hoffnung auf, in ihr Ruhe und endliche Befreiung zu finden. Desshalb verlässt er die Schule und begiebt sich in die Einsamkeit nach dem Dorfe Uruvilvâ, am Ufer des Flusses Nâirandschanâ.[4]) Fünf der Schüler des Rudraka folgen ihm dahin.

Hier versenkt er sich in Meditationen und unterzieht sich zu-

nördlich vom heutigen Patna. Nach A. Cunningham „The Bhilsa Topes" London 1854, p. 29 wären die Ruinen von Vâiçâlî noch jetzt bei *Bassahar*, nordwärts von Patna, zu sehen.

1) *Râdschagriha* (Königshaus), im Pâli und im Elu *Radjagaha*, chin. *Wang sche* oder *Ho lo sche ki li hi*, auch *Lo youe ki*, tibet. *Dschal poi kap*, etwa 10 deutsche Meilen süd-östlich von Patna, 16 englische Meilen südwestlich von Behar. Die Ueberreste der Stadt sind noch jetzt ein gefeierter Wallfahrtsort für die Jains.

2) So sucht die tibetanische Lebensbeschreibung bei Schiefner p. 243 den Widerspruch auszugleichen, der hinsichts des Aufenthalts dieses Lehrers in den verschiedenen Berichten herrscht. Vgl. Burnouf 386. Im Pâli heisst derselbe *Alâra Kâlâma*; in der chin. Legende (Foe K. K. 281) sind aus dem einen Doctor zwei gemacht worden, nämlich *A lan* und *Kia lan*.

3) Er wird auch *Udraka*, in Pali *Uddaka* geschrieben. Palladji l. c. p. 5 nennt ihn *Utrakôrama*.

4) Es ist der heutige *Niladschan*, der bedeutendste Nebenfluss des *Phalgu* von Osten her.

gleich „schweren Bussübungen“ und der härtesten Selbstpeinigung. In der Stellung der Waldeinsiedler unbeweglich dasitzend, erträgt er Hitze und Kälte, Sturm und Regen, Hunger und Durst. Namentlich bringt er es in der Enthaltsamkeit so weit, dass er täglich nicht mehr, als ein Reiss- oder Sesamkorn zu sich nimmt. Hierdurch magert er fürchterlich ab; Ohnmacht und Bewusstlosigkeit stellen sich ein. Da erscheint ihm die Mutter und bittet ihn, sich nicht durch Entbehrungen zu tödten; auch der Versucher nahet und sagt ihm, dass der Mensch, um zu leben, essen müsse, und fordert ihn auf, Feuer auf dem Altar anzuzünden und Opfer zu bringen, ohne welche die Bussübungen kein Verdienst haben.

Sechs Jahre soll er, wie gesagt, in diesen Kasteiungen verharrt haben. Endlich wird er inne — und das ist ein bedeutsamer Wendepunkt —, dass sie nicht zum Heile führen, dass sie werthlos, ja schädlich sind, da sie den Geist nicht erhellen, sondern verdüstern. Er giebt sie daher auf und hat sie später seinen Anhängern entschieden untersagt.[1])

Nun nimmt er wieder Nahrung zu sich: Milch, Honig, Reiss u. s. w., womit ihn die Mädchen von Ururilvâ versorgen, und gewinnt dadurch bald seine frühere Kraft und Schönheit wieder, so dass man ihn den schönen, den grossen Çramana nennt. Jene fünf Schüler Rudrakas aber, welche bis dahin bei ihm ausgehalten und von Tage zu Tage gehofft haben, ihn durch die Kraft der Ascese zum Buddha erhöht zu sehen, beginnen an seiner Fähigkeit und Beharrlichkeit zu zweifeln und verlassen ihn.[2])

Er selbst, zum härtesten Kampf gekräftigt, wendet sich nach dem nahegelegenen Gajâ, welches seitdem Buddhagajâ heisst. Dort ist Bhôdimanda, ,,der Thron der Intelligenz,“ unter dem Schatten des Bôdhibaumes (*Bhôdhidruma*), der Ort, wo die Bôd-

1) In seiner ersten Predigt (b. Hardy II, 187) sagt er: „There are two things, that must be avoited by him who seeks to become a priest; evil desire, and bodily austerities that are practised by the (brahman) ascetics. Vgl. As. Res. XX, 51. Wenn daher von buddhistischer Busse die Rede ist, so sind darunter weder Kasteiungen, noch sonstige äussere Handlungen der Sühne zu verstehen, sondern Enthaltsamkeit, Zucht und Selbstverleugnung.

2) Rgya tscher rol pa cap. XVII und XVIII. Hardy II, 165 flg. Foe K. K. 283 flg.

hisattvas zu Buddhas werden. Auf ihn setzt er sich und gelobt, nicht eher wieder aufzustehen, als bis er Buddha geworden.[1])

Hier erfolgt die Entscheidung.

Die Ueberwindung der Welt, des Fleisches, der Sünde oder wie sie das Ding sonst nennen, das heisst mythologisch und theologisch ausgedrückt, des Dämons, des Satans ist es, was eigentlich den Heiligen macht: mit dem Siege über die Versuchung und den Versucher hebt die geistliche Glorie und die Verklärung an. So ist es auch bei den Buddhas.

Mâra, der Gott der Liebe, der Sünde und des Todes,[2]) der Fürst dieser Welt, d. i. der dritten, untersten Welt, der gesammten Welt des Verlangens, thronend im sechsten, obersten Himmel derselben, also erhaben über alle Naturgötter, hat schon früher, wie wir gesehen, den Bôdhisattva zu verlocken und von der Verfolgung seines Zieles abzuwenden gesucht. Jetzt, da er sieht, dass dieser nahe daran ist, es zu erreichen, und dass alsdann durch die beginnende Erlösung sein eigenes Reich, das Reich der Sinnlichkeit, entvölkert werden wird, beschliesst er, denselben mit aller Macht anzugreifen und zu vernichten.

Er schlägt daher die grosse Kriegstrommel, und alsbald versammeln sich seine zahllosen Heerschaaren in Gestalt von Löwen, Tigern, Panthern, Schlangen, Riesen u. s. w., kurz Gethier und Ungeheuer jeglicher Art, eine Schlachtreihe, die sich viele Tagereisen weit ausdehnt. Der Mâra selbst reitet einen 150 Meilen

1) Der „Thron der Intelligenz“ heisst auch *Vadjrâsana* „Diamantensitz.“ Burnouf 387. Lotus de la bonne Loi 249. Der Bôdhibaum, wörtlich „der Baum der Erkenntniss“ (Arbor scientiae boni et mali, sagt Pater Georgi im Alphab. Tib. 471) ist die Pippala (Ficus religiosa), nicht die Baniane (Ficus indica).

2) *Mâra* (der Dämon), auch *Papîyan* (der Sünder) und *Kâma* (Verlangen), chines. *Mo wang* oder *Mo*, auch *Phi siun*, tibet. je nach den drei Sanskritnamen *Bdud*, *Bdud sdig tschan*, *Hdod pa*, mongolisch *Schimnus*, siam. *Phagaman*, von Raschid al din ins Mohammedanische durch *Iblis* übersetzt, ist, wie es scheint, eine rein buddhistische Gestalt, wenn auch herausgebildet aus jenem erstgeborenen *Kâma* des Vêda (Colebrooke I, 33), der als weltschöpferisches Princip, als Grund und Kern der Mâjâ sich sehr gut dazu eignet, Herr der gesammten Körperwelt und im Sinne der Buddhisten zugleich das personificirte Böse zu seyn. Foe K. K. 247. Burnouf I, 607 und 388, wo der Mâra auch *Namutschi* genannt wird, Ssanang Ssetsen 310 flg., Schott „Ueber den Buddhaismus in Hochasien“ p. 6.

hohen Elephanten, hat 500 Häupter, 500 flammende Zungen und 1000 Arme, von denen jeder eine andere furchtbare Waffe trägt.[1])

Als das Heer mit Donnergetöse sich dem Büsser der Çâkja nähert, entfliehen vor Schreck alle Götter, die bisher glückwünschend, lobsingend, anbetend ihn umschwebt haben.

Zuerst werden, so zu sagen, die Naturgewalten in Bewegung gesetzt: ein Sturm, der meilengrosse Felsen vor sich hertreibt, Blitze, Wolkenbrüche, Feuerregen u. dgl. von ähnlichem Kaliber. Doch sie vermögen nicht dem Bôdhisattva nur ein Haar zu krümmen, und er bleibt ruhig und unerschüttert, denn „alle Elemente betrachtet er nur als eine Täuschung, einen Traum, eine Wolke.“

Bei diesem Anblick stutzt das teuflische Heer und spaltet sich in eine rechte und linke Seite, eine schwarze und weisse Partei, von der die letztere den Feind für unbesiegbar erklärt. Nach langer Unterhandlung zwischen beiden erfolgt endlich der Angriff. Sie schleudern Berge, gross wie der Mêru, Lanzen, Pfeile, Disken, Hämmer, Keulen, Baumstämme u. s. w. u. s. w., aber sobald diese den Büsser berühren, verwandeln sie sich in Blumengewinde, das Gift, welches sie gegen ihn spritzen, wird zum Strahlenkranze, zur Glorie für sein Haupt u. s. f. Als zuletzt der Versucher auch in einem Wortkampfe, in den er sich mit dem Bdôhisattva einlässt, unterlegen ist, entflieht er mit seinem ganzen Gefolge.

Nun greift er zu seiner letzten, gefährlichsten Waffe: er sendet seine Töchter. Sie entfalten vor dem Einsiedler alle ihre Reize und Künste und lassen kein Mittel der Verführung unversucht; doch vergebens. Der Bôdhisattva bleibt standhaft und spricht:

1) Bei der Schilderung dieses allegorischen Kampfes erhebt sich der Rgya tscher rol pa, trotz aller Breite und Ueberladenheit, zu wahrhaft epischer Hoheit, wie schon F. Nève „Le Bouddhisme“ bemerkt hat. Die Soldaten des Mâra sind die verschiedenen Arten, Seiten und Aeusserungen der buddhistischen Erbsünde (*Klêça*). Ss. Ssetsen l. c. Lotus de la bonne Loi 443 flg. Rgya tscher rol pa 252 sagt der Bôdhisattva zum Dämon: Les désirs sont tes premiers soldats; les ennuis sont les seconds; les troisièmes sont la faim et la soif; les passions sont les quatrièmes; l'indolence et le sommeil sont les cinquièmes; les craintes, dit-on, les sixièmes; les doutes qui viennent de toi sont les septièmes; la colère et l'hypocrisie sont les huitièmes; l'ambition, les panégyriques, les respects, la fausse renommée acquise, la louange de soi-même et le blâme des autres, voilà les soldats du démon.

„Die Begier kann nie gestillt werden, sie wächst wie der Durst, wenn man Salzwasser getrunken hat. Wenn ich euch ansehe, so kommt ihr mir vor, wie eine Täuschung. Euer Leib ist gleich einer Wasserblase. Ich sehe ihn erfüllt von unreinen Stoffen und von Würmern zernagt“ u. s. f. Genug, sie müssen unverrichteter Sache abziehen, und der Sieg ist gewonnen.[1])

Nachdem so der Böse oder das Böse überwunden und mit ihm der Grund der geistigen Hemmung und Beschränkung, ist die Stunde des Durchbruchs und der Befreiung gekommen. In der Nacht, welche jenem Kampfe folgt, geht dem Büsser der Çâkja das Licht der Erkenntniss auf, einer Erkenntniss, vor welcher Raum und Zeit und der Schein des Werdens und Daseyns, des Entstehens und Vergehens mit ihren täuschenden Verwandlungen und Gebilden verschwinden. Er erinnert sich seiner früheren Geburten, so wie derer aller athmenden Wesen; er übersieht mit einem Blicke die unzähligen und unermesslichen Welten; er durchschaut endlich die Verkettung der aufeinanderfolgenden Ursachen des Daseyns und deren Verneinung. Mit dieser letzteren Einsicht hat er die vollkommene Weisheit, die Bôdhi gewonnen: er ist Buddha geworden.[2])

1) Hardy II, 171—179. Pallegoix „Description du royaume Thai ou Siam“ I, 10. Foe K. K. 288 flg. Nach Rgya tscher rol pa macht der Mâra noch einen ohnmächtigen Angriff und der Verführungsversuch wiederholt sich cap. XXIV noch einmal. Die drei Töchter des Mâra, die dann von dem Büsser in alte Weiber verwandelt werden, heissen daselbst p. 350: *Ratî* (Vergnügen), *Aratî* (Ueberdruss) und *Trichnâ* (heftige Begier). Hardy, der, wie andere Berichte, nur eine Verführungsscene hat, nennt sie *Tanhâ*, *Ratî* und *Ranga*. *Tanhâ* ist gleich dem sanscr. *Trichnâ* und *Ranga* gleich *Râga* (böse Lust). Man sieht, diese Versuchungen sind dieselben, mit welchen nicht bloss die katholischen Heiligen, sondern auch andere Leute, wie z. B. Luther auf der Wartburg und trotz seiner Chadidja der weibstolle Epileptiker Mohammed zu kämpfen hatten.

2) *Buddha*, von der Wurzel *budh* (erweckt werden, erkennen, wissen), bedeutet „der Erweckte oder Erwachte, Erleuchtete, Intelligente, Wissende, Rationalis, Sapiens“ u. dgl. (Burnouf 70 flg. Weber „Akad. Vorlesungen“ 27 u. 248. Schott l. c. 2, 18), ist mithin kein Eigenname, so wenig, wie Christus. Man sollte daher stets sagen: der Buddha, der Christus. Die vielfachen, leicht erkennbaren Entstellungen und Verstümmlungen des Wortes bei den verschiedenen buddhistischen Völkern sind bei Hardy II, 354 zu finden. Bei den Chinesen *Fo thu*, verkürzt *Fo*, *Foe* u. s. w., aber auch übersetzt durch *Kio* (der Erleuchtete);

In demselben Augenblicke gewahren alle Geschöpfe des gesammten Weltencomplexes, dass er wahrhaft erschienen ist, dienen und huldigen ihm. Hunderttausend Zungen sind nicht im Stande, die Opfer aufzuzählen, welche ihm an jenem Tage gebracht, die Zeichen und Wunder zu beschreiben, welche in jenem Momente geschehen sind.

Die ersten Sterblichen aber, die den Allerherrlichst-Vollendeten wirklich von Angesicht zu Angesicht geschaut und sich ihm mit Gaben genahet, sollen zwei Kaufleute aus fernen Landen gewesen seyn, die mit ihrer Carawane durch den Wald von Gajâ zogen und von ohngefähr — der Legende nach, durch göttliche Fügung — den jüngst Verherrlichten erblickten. Sie bereiten ihm ein Mahl von Honig, Milch, Butter u. a.; er predigt ihnen die Lehre und giebt ihnen acht seiner Haare.[1])

Funfzig Tage lang verweilt er in der Nähe des Ortes, wo ihm die Erleuchtung geworden, in Betrachtung darüber, ob es fromme,

bei den Tibetanern *Sangs rgyas* (Sanggya); bei den Mongolen *Burchan*, welches Wort indess durch Uebertragung auf Çivaitische u. a. Gottheiten eine erweiterte Bedeutung erhalten hat. Der vollendete Buddha ist auch *Bhagavant*, d. h. der „Glückselige, Ruhmwürdige, Verherrlichte," tibet. *Btschom ldan das* (*Tschomdandas*); ferner *Tathâgata*, „der ebenso (wie seine Vorgänger) Gehende oder Gegangene" (sic profectus), vielleicht auch „der ebenso, wie sie, in Nirvâna Eingegangene," tibet. *De bjin gschegs pa* (*Deschinschegpa*), chines. *Ju laï*, mongol. *Teguntschilen ireksen*; desgleichen *Sugata* „der zum Heil Erschienene;" *Djina* „der Singreiche", vielleicht gleich der tibetanischen Uebersetzung des Namens *Bhagavat* mit specieller Beziehung auf den Sieg über den Mâra. Burnouf 72, 75, 77. A. Rémusat „Mélanges As. I, 163—168 (Aufzählung von 58 Beinamen des Buddha in den fünf Sprachen von Kien long's Polyglotte. Die Zahl derselben steigt nach Davy „Account of the Interior of Ceylon" 213 flg, auf 12,000. „Die fünftausend vierhundert drei und funfzig Namen Buddhas" lautet der Titel eines Tractats in dem Verzeichnisse der tibet. Handschriften und Holzdrucke des As. Museums von St. Petersburg (Nr. 347, p. 18.)

1) Die Namen der Kaufleute sind *Trapuscha* und *Bhallika*. Rgya tscher rol pa 360. Burnouf 356 u. 389. Sie sollen aus Pegu gewesen und die Haare des Buddha, als Reliquien, unter dem riesigen *Shwe da gon* zu Rangun niedergelegt seyn. Hough „Inscription on the great bell of Rangun", As. Res. XVI, 281. Einer andern Ueberlieferung nach waren sie aus Balkh, und Hiouen Thsang (p. 66) sah in der Nähe der Stadt zwei Stûpas, die ihnen zur Ehre errichtet seyn sollten. In den Worten daselbst „en cet endroit" wahrscheinlich ein Irrthum.

den Creaturen das Gesetz des Heils zu offenbaren; dann ist es so schwer zu fassen und die Wesen sind von Unwissenheit und Sünde völlig durchdrungen und haben nicht Ohren, um zu hören. Endlich richten die Götter dringende und wiederholte Vorstellungen an ihn, das Rad der Religionslehre in Schwung zu setzen, das Siegesbanner des guten Gesetzes zu entfalten und Alles, was Odem hat, von den Banden des Daseyns zu erlösen; sie erinnern ihn daran, wie oft er in früheren Lebensläufen gelobt, dereinst allen Geschöpfen das Kleinod der heiligen Lehre zu bringen, wie oft er, um zu diesem Ziele zu gelangen, Gut und Blut und Leben geopfert u. s. w. Zuletzt weicht er ihren Bitten und macht sich auf den Weg nach Vâranâçi (Benares), um seine früheren Lehrer und die fünf Schüler, die so lang bei ihm geweilt, aufzusuchen.

Dieses Zaudern und Zweifeln unmittelbar vor dem Antritt der Mission und des Prophetenamtes ist gleichfalls ein psychologisch wohlbegründeter Zug, und Gegenstücke dazu lassen sich im Leben vieler Religions- und Ordenstifter und Reformer nachweisen.

Die Ruinen von jenem Buddhagajâ, in dessen Umgebungen Gâutama sechs Jahre lang als Ascet gelebt, erheben sich nordöstlich von der heutigen Stadt Gajâ, am linken Ufer des Niladschan, eine Tagereise südlich von Patna, eine wüste Schutt- und Steinmasse.[1]) Die ungeheure Menge von Steinbildern, welche sechs bis acht Stunden weit im Umkreise gefunden werden, zeugen noch jetzt von der einstigen Heiligkeit des Ortes. Noch steht — wenn auch oft neu gepflanzt — jener Feigenbaum, unter welchem sich der Bôdhisattva zum Buddha verklärt hat, noch jener „Thron der Intelligenz," auf welchem alle Buddhas der drei Zeiten gesessen haben und sitzen werden: zahlreiche Asceten siedeln an der Stätte, die von gläubigen Buddhisten noch jetzt für den

1) Nach Fa hian lag das alte Gajâ vier Jodschanas westlich von Râdschagriha, Foe K. K. 275 (wohl ein wenig südwestlich). Nach Cunningham „The Bhilsa Topes" p. 23 wären es 14 englische Meilen. Hiouen Thsang 139 rechnet von Pâtaliputtra (Patna) bis Gajâ 7 Jodschanas und 100 Li, also über 10 deutsche Meilen. Vergl. „Description of the Ruins of Buddha Gaya". By Dr. Fr. Buchanan Hamilton in den Transactions of the Roy. As. Soc. 1827 p. 40 flg. Das heutige Gajâ ist wegen seines grossen Vischnu-Tempels ein vielbesuchter Wallfahrtsort.

Nabel der Erde gehalten und durch Wallfahrten und Missionen geehrt wird.[1])

Zu der Zeit, in welcher die oft genannten chinesischen Pilgrime den Ort besuchten, erhoben sich daselbst weitläuftige geistliche Etablissements. „Bei jedem Schritt," sagt einer derselben, „stösst man auf heilige Denkmäler, Klostertempel und Thürme." Der Bôdhibaum, in den Tagen des Buddha angeblich 200 Fuss hoch, war damals (um 630 n. Chr.) durch die Ruchlosigkeit der Ketzer, die ihn öfters umgehauen und verstümmelt hatten, auf den vierten Theil seiner einstigen Höhe reducirt worden. Seine grünen, glänzenden Blätter, — so erzählt man —, verliert er weder im Herbst, noch Winter, aber am Sterbetage (Nirvâna) des Verherrlichten fallen sie sämmtlich ab, um am folgenden Morgen sich neu zu erzeugen. Auf dem Hofe des Hauptklosters sah man den Thron oder Diamantensitz;[2]) nicht weit davon die sieben Stellen, an denen der Buddha, nachdem er es geworden, die sieben mal sieben Tage zugebracht, ehe er den Bitten Brahmâs und der andern Götter nachgegeben, ferner die Plätze, wo die Mädchen des Dorfes Uruvilvâ, wo die beiden Kaufleute ihm Speise gereicht hatten u. s. w.

Çâkjamuni hat sein Prophetenamt angetreten. Seine ehemaligen Lehrer Arâta Kâlâma und Rudraka, die er vor allen für wür-

1) Im J. 1833 schickte z. B. der König von Birma eine Gesandschaft dahin, um einen Zweig des heiligen Baumes zu erhalten. Vgl. Burneys Bericht über dieselbe As. Res. XX, 161—189. Auch die Tibetaner pilgern dahin. Turners „Gesandschaftsreise an den Hof des Teschoo Lama" p. 307 (der deutschen Uebersetzung).

2) Foe K. K. l. c. Hiouen Ths. 140 flg. Die echt theologische Beschreibung des Thrones bei dem letzteren: „Au milieu du couvent on voit le Trône de diamant. Il s'est élevé en même temps que le centre des trois mille grands chiliokosmes etc. La partie composée de diamant a environ cent pas de tour. En employant ici l'expression de diamant, on veut dire qu'il est firme, solide, indestructable et capable de résister à tous les chocs du monde. S'il n'était pas appuyé sur sa base, la terre manquerait de stabilité. Maintenant (tout Bhôdisattva) qui veut dompter les démons et arriver à l'état de Bouddha, doit s'asseoir sur ce trône; s'il s'asseyait ailleurs, la terre perdrait son équilibre. Vgl. Burney l. c. 186: „The circumference of Buddhs tree, on a line with the top of the encircling brick platform of five gradations, which forms its throne and is 35 cubits high, measured 19 cubits and 10 fingers breadth" etc.

dig gehalten, das Gesetz des Heils von ihm zu empfangen, sind während seiner Bussezeit gestorben, dagegen findet er im Gazellenholze bei Benares[1]) seine fünf einstigen Schüler und Verehrer. Hier predigt er zum ersten Male, und obwohl er in der Zunge von Magadha redet, so verstehen ihn doch alle Zuhörer, und jeder glaubt die Sprache seines Landes zu vernehmen; denn es ist eine der Buddhakräfte, in Zungen zu reden.[2]) Jene fünf erkennen ihn als den Buddha und werden seine ersten geistlichen Söhne und Jünger.[3])

Hiermit schloss in der ältesten Form nnd Fassung die Legende seines Lebens, hiermit schliesst in der That das Evangelium von Nepal und Tibet, denn das letze Capitel desselben hat man wahrscheinlich erst später hinzugefügt; nur bis hierher ist in der Ueberlieferung Einheit, Znsammenhang und Fortschritt. Fast alle Originalbiographien des Buddha, soweit dieselben durch Inhaltsanzeigen oder Auszüge bekannt geworden sind, lassen daher nach kurzem Berichte über dessen erstes Auftreten als Lehrer sogleich die Erzählung seines Todes und Begräbnisses folgen.

Ich will damit nicht behaupten, dass es anfangs ganz an Nachrichten über dessen späteres Leben gefehlt habe — denn vereinzelte Angaben der Art finden sich schon in denjenigen der heiligen Schriften, welche nach Allem für die ältesten gehalten werden müssen[4]) — jedenfalls hat man es unterlassen, sie zu sammeln und gleich den Legenden über seine Empfängniss und Jugend,

1) ***Mrigradâva*** (Hirschpark) in der Nähe des ***Rischipatana*** („Fall der Rischis," nach einer Legende so benannt). Burnouf 157. Rgya tscher rol pa 21. Es ist der Ort, an welchem alle Buddhas zum ersten Male lehren. Dort soll das erste buddhistische Kloster gegründet seyn. Schiefner 217. Foe K. K. 304.

2) Hardy II, 187.

3) Die Namen der sogenannten „Fünfschaar" sind: ***Kâundinya, Açvadjit, Vâshpa, Mahânâma, Bhadrika.*** Die singhalesischen Benennungen b. Hardy II, 165, die tibetanischen As. Res. XX, 293 und N. Journal As. VII, 138, die chinesischen bei Hiouen Ths. 134, der noch ***Daçabala Kâçyapa*** (*Chi li kia ye*) hinzufügt, welcher anderwärts mit Vashpa identificirt wird. Spätere Legenden über die Fünf „Der Weise und der Thor" p. 60, 64, 214. Untersuchungen über die beiden Kaundinya b. Burnouf „Lotus de la bonne Loi" 489 flg.

4) Sehr viele im Auszuge b. A. Csoma As. Res. XX, in der Analysis of the Dulva (Disciplin) 41—93, namentlich in den vier ersten Bänden. Desgl. b. Hardy II.

sein Büsserthum und seine Erhöhung zu einem gewissermaassen kanonischen Ganzen zu verbinden, wie denn wenigstens die südlichen Buddhisten kein einziges älteres Werk zu besitzen scheinen, das ausschliesslich der Lebensgeschichte ihres Religionsstifters gewidmet wäre und dieselbe ihrem ganzen Umfange nach von Anfang bis zu Ende zusammenfasste.[1])

Da demnach hier keine traditionellen Schranken gezogen waren, so ist es bei der üppigen Fruchtbarkeit der indischen Phantasie nicht zu verwundern, dass über die prophetische Wirksamkeit des Stifters der Lehre bald eine Menge mehr oder minder glaubwürdiger Sagen in Umlauf gesetzt wurden, die von Jahrhundert zu Jahrhundert sich mehrten und stufenweise immer wüster, ausschweifender, widerwärtiger gestalteten. Die speciellen Gründe dieser Erscheinung sind sehr mannigfach, als: die zur Ungebühr anwachsende Zahl der heiligen Bücher, die sämmtlich aus dem Munde des Buddha hervorgegangen seyn sollten; die quietistische Möncherei des Buddhismus, die zum Ausbrüten wüster Wunder- und Heiligengeschichten besonders geneigt und geeignet war; die Sectenspaltung, indem jede Secte sich die Legende mundgerecht machte; der Alles überwuchernde Reliquiendienst, da ja zu jeder Reliquie auch die heilige Anecdote gehört; die philosophische Zurechtmacherei des Buddhabegriffs, wonach jeder Buddha genau festgestellte Lebensperioden durchlaufen, gewisse Handlungen vollbringen, bestimmte Orte zu bestimmten Zeiten besuchen, vorschriftsmässige Wunder verrichten muss u. s. w.; die spätere weite Verbreitung der Lehre, da die entlegenen Gegenden Indiens, wie die fremden Länder, in welche sie eindrang, auch ihre heiligen Stätten haben wollten, die der Begründer des Heils — wo möglich in seinem letzten Erdenwallen — mit seiner Gegenwart begnadigt, durch Wunder und Aufopferungen geweiht und an denen er etwa den Abdruck seines Fusses oder ein anderes Andenken zurückgelassen hatte u. s. w.

Noch 45 Jahre — das ist stehende und, wie es scheint, ziemlich alte Tradition — soll der Siegreich-Vollendete im Fleische gewandelt seyn,[2]) und die Legende hat, wie gesagt, im schwester-

1) Hardy II, 355.

2) Später kommen freilich auch einzelne abweichende Angaben vor, z. B. dass er 100 oder gar 120 Jahre alt geworden u. s. f. Vgl. Troyer „Râdjatarangini“ II, 407.

lichen Vereine mit dem frommen Betruge diesen langen Zeitraum redlich mit angeblichen Ereignissen und Begegnissen, Wundergeschichten aller Art, anecdotenartigen Histörchen u. dgl. ausgefüllt, die, auch wo sie gesammelt sind — und das ist erst in verhältnissmässig sehr später Zeit geschehen — keinen andern Zusammenhang und Verknüpfungspunkt haben, als eben die Person des Religionsstifters. Keine Spur von innerem Fortschritte, von einer Entwickelung der Lehre in verschiedenen Stadien; ebensowenig von einer gegliederten Darlegung und pragmatischen Verbindung der Lebensgeschichte des Propheten. Es ist unmöglich, hier auf die Einzelheiten einzugehen, denn das könnte nur so geschehen, dass ein langweiliger, wenig bedeutsamer Auszug nicht eigentlich einmal aneinander gereihter, sondern nur äusserlich eingerahmter, auseinander fallender, häufig widersprechender Erzählungen gegeben würde.

Nur handgreiflich jüngere Erdichtungen lassen den Buddha in das Dekhan, nach Ceylon, in das Pentschab, ja über den Indus gelangen;[1]) in den älteren Sagen dagegen beschränkt sich der Schauplatz seiner unmittelbaren, persönlichen Thätigkeit auf einen Theil des Gangesthales, nämlich auf das Land der Kôçala, Magadha und Mithilâ, d. h. auf das heutige Aude, Süd- und Nord-Behar (Tirhut). Als östlichster Punkt dieser ältesten Heimath des guten Gesetzes dürfte Tschampâ, die Hauptstadt der Anga in der Nähe des jetzigen Bhagalpur, am rechten Ufer des Ganges, nicht weit von der Grenze Behars und Bengalens angenommen werden, als westlichster vielleicht Kanjâkubga (Kanodsche), höchstens Mathurâ an der Jamunâ, als nordwestlichster endlich Çrâvastî, nördlich von Aude und Fyzabad. Wenn man diese drei Punkte durch Bogenlinien verbindet, die ein wenig nach Aussen schweifen, so möchten damit ungefähr die Marken bezeichnet seyn, innerhalb welcher der Büsser der Çâkja bettelnd und lehrend umhergezogen.

1) Hardy II, 356 nimmt seine frühere, richtige Ansicht, dass die Sage von den Besuchen des Buddha auf Ceylon erst nach der Bekehrung der Insel entstanden sei, förmlich zurück, da diese Ueberlieferung auch bei den nördlichen Buddhisten, namentlich im *Saddharma Langkâvatâra* angetroffen werde. Dies beweist indess nichts für das Alter derselben, da der Buddhismus Jahrhunderte lang auf Ceylon geblüht hatte, ehe jenes Buch („Offenbarung des guten Gesetzes auf Langka," d. h. auf Ceylon) verfasst wurde.

Seine Schüler soll er freilich schon in fernere Gegenden entsandt haben; jedenfalls indess hat der Buddhismus bis auf Alexanders, ja bis auf Açôka's Zeit nach Süden hin das Vindhiagebirge, nach Westen die Jamunâlinie höchstens sporadisch überschritten.

Innerhalb der oben gezogenen Grenzen sehen wir nun den Asceten aus dem Stamme der Çâkja mit dem Almosentopfe umherwandern, bald an diesem, bald an jenem Orte weilen, lehren, predigen, bekehren, disputiren, Wunder thun, Anhänger und Schüler um sich sammeln. Ueberall und an Alle ergeht sein Ruf, das Gesetz anzunehmen und den Pfad zu betreten, der zur Erlösung führt. Und welches ist diese Erlösung? Es ist die Befreiung von der Wiedergeburt und damit von Krankheit, Schmerz, Alter und Tod. Und welches Mittel führt zu dieser Befreiung? Entsagung und geistliches Leben. Das Haus verlassen und den Bettlermantel anziehen, damit beginnt die Radicalcur des Weltenschmerzes.

Dürfen wir der Legende glauben, so ist der Erfolg seiner Predigten ein ungeheurer gewesen. Menschen aller Classen, Altersstufen und Geschlechter — um von den Göttern und Dämonen zu schweigen —, Brahmanen, Krieger, Vâiçjas, Çûdras, Tschândâlas, Arme und Reiche, Männer und Weiber, Jung und Alt, Ehelose und Verheirathete, Gelehrte und Ungelehrte eilen zu ihm, um seinen Worten zu lauschen und Belehrung und Trost von ihm zu empfangen.[1]) Wir wissen, die Inder sind nicht karg mit Zahlen: von jenen ersten Fünf steigt die Schaar der Gläubigen stracks auf einige sechszig; bald kann man sie nur noch nach Tausenden und Hunderttausenden zählen, womit nicht gesagt seyn soll, dass diese sämmtlich die Bettelmönchscarrière ergriffen haben. Denn es giebt, wie wir sehen werden, noch eine andere Form, den Buddha zu bekennen und den Pfad der Rettung zu betreten, der dann freilich nicht gerades Weges und nach dem Tode dieses Leibes, sondern erst in späteren Geburten — falls du nicht durch eigene Schuld von ihm abweichst — ans andre Ufer führt. Wo sich geistliche Schüler und Gläubige und namentlich reiche Gabenspender und Beschützer finden, da wird ein Vereinigungsort, ein Ver-

1) Dagegen erklären ihn Andere für übergeschnappt. Klapproth Journ. As. VII, 181: „Plusieurs personnes parmi le peuple en furent consternés“ (bei seiner ersten Predigt) et dirent: „le fils du roi a perdu l'esprit.“

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

sammlungshaus (*Vihâra*) errichtet, und aus solchen Versammlungshäusern sind die ersten buddhistischen Klöster erwachsen.

Die meisten der kleinen Könige und Machthaber von Behar und Aude sollen die neue Lehre angenommen und deren Ausbreitung begünstigt haben. So vor allen König Bimbisâra[1]) von Râdjagriha, welcher der Legende nach sich gleich im ersten Jahre des Buddhathums nebst vielen Tausenden seiner Unterthanen bekehrt und dem Propheten und seinen Schülern den vielgenannten „Bambusgarten"[2]) überwiesen und daselbst einen Vihâra erbaut haben soll. Ebenso Prasênadschit, König von Kôçala,[3]) dessen Hauptstadt Çrâvastî überhaupt bald das eigentliche Hauptquartier des Buddhismus im Norden des Ganges geworden zu seyn scheint, wie es Gajâ und Râdschagriha im Süden des Stromes waren. Hier war es, wo der reiche Hausherr und vielgepriesene Almosenaustheiler Anâthapindika (auch Anâthapindada oder Sudatta geheissen) dem Siegreich-Vollendeten jenes berühmte, angeblich so geräumige und prachtvolle Kloster aufführen liess, in welchem derselbe, namentlich in der letzten Periode seines Erdenwallens, so gern verweilte, aus welchem die meisten der heiligen Bücher datiren und an dessen Namen sich unzählige Legenden knüpfen.[4]) Prasênadschit soll den Buddha dergestalt geliebt und

1) *Bimbisâra*, chinesisch *Pim pi so lo*, tibet. *Gzugs tschan sning po*, mongol. *Tsoktsasun - Dschirüken*. Es finden sich auch die Formen *Vimbâsara* und *Bimbâsara*. Schiefner l. c. 312.

2) *Kalanta Vênuvana* (bei den Singhalesen *Vêluvana*), gewöhnlich übersetzt „Rohrhain, Aufenthaltsort des Vogels Kalantaka." Der Garten soll so genannt seyn nach einem Vogel, welcher dem Könige das Leben gerettet. Nach anderen wäre es kein Vogel, sondern ein Eichhörnchen gewesen. Schiefner 253, 313 u. 316. Hiouen-Ths. p. 155 sagt, dass der Ort nach dem einstigen Besitzer seinen Namen trug. Vgl. Palladji l. c. 12. Dicht dabei lag der berühmte „Geiersberg" (*Gridhrakûta*, chines. *Ki li to lo kiu to schan*, tibet. (*Bya rgod phung po*), eine der gefeiertsten Stätten des Buddhismus, so wie auch die Grotte, an deren Eingang das erste Concil gehalten worden ist.

3) *Prasênadjit*, chines. *Pho sse no*, *Po lo sse no* oder vollständig *Po lo si na schi to*, oder auch *Schin kium*, singhal. *Pasenadi*, tibet. *Gsal rgyal*, mongol. *Todorchoi Ilaghuksan* („der Glänzende und Siegreiche").

4) *Çrâvastî* (die Stadt „des Hörens"), in Pali *Sâvatthî*, singhal. *Sevet*, chines. *Sche weï* oder *Schi lo fa si ti*, tibet. *Nyan god*, mongol. *Sonoschoya bui* lag, wie bemerkt, nördlich von dem heutigen Fyzabad, wie es scheint,

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

verehrt haben, dass, als dieser einst in den Himmel „der drei und dreissig Götter“ (*Trâyastrimçats*) sich erhoben hatte, um seiner daselbst wiedergebornen Mutter Mâjâdêvî seine Lehre zu verkündigen, er vor Sehnsucht nach dem Abwesenden fast verging und den wundermächtigsten Jünger desselben bat, ihm ein Bild seines Meisters anzufertigen, das mit dem Originale vollkommen übereinstimme, zu welchem Ende sich der Jünger, ebenfalls auf übernatürliche Weise, in den besagten Himmel versetzte. Genau dasselbe erzählt man von König Vatsa Udâjana von Kâuçâmbi, auch einem Beschützer des Buddhathums. Beide Bilder, aus jenem Sandelholze geschnitzt, welches man Ochsenkopf (*Gôçîrcha*) nennt,[1]) sind hoch berühmt und äusserst wunderthätig, namentlich das letztere. Denn als der Wahrhaft-Erschienene auf einer Himmelsleiter wieder zur Erde hinabstieg, ging es dem Urbilde entgegen, kniete vor ihm und empfing die Verheissung, dass es nach tausend Jahren den Nordländern unermessliches Heil bringen werde.[2]) Es hat demnach eine eigene, lange, heilige Geschichte, die mit der Ausbreitung der buddhistischen Kirche nach Norden hin Hand in Hand geht. Wo diese letztere in der angegebenen Richtung Terrain gewinnt und eine neue Metropole gründet, da pflegt jenes Bild zu erscheinen; man begegnet demselben z. B. in

etwa zwei Tagereisen von diesem und dem alten *Ajodhjâ* (der Stadt Aude) entfernt. — Das berühmte Kloster daselbst ist der *Djêtavana-vihâra*, so genannt, weil Anâthapindika den Garten, in welchem er dasselbe errichtete, dem Königssohne *Djêtar* abgekauft haben soll.

1) Vgl. Burnouf 619. In Fa hian's Bericht Foe K. K. 172: „il fit sculpter une tête de boeuf en bois de santal“ etc. ein Missverständniss; es sollte heissen: „il fit sculper en bois de santal (nommé) tête de boeuf“ etc.

2) Nach Hiouen Ths. war das eine der Bilder von Gold, p. 124 u. 125. Vgl. Schmidt „Forschungen im Gebiete der älteren relig. und liter. Geschichte der Völker Mittel-Asiens“ 174 flg. Ss. Ssetsen 15. Schiefner 273. Beide Bilder sind oft miteinander verwechselt worden, überhaupt hier, wie auch bei anderen Gelegenheiten, aus einer Legende zwei gemacht. Der Ort, nach welchem das Wunder mit den drei Himmelsleitern verlegt wurde, hiess *Sâmkâçya*, im Pâli *Samkassa*, chines. *Seng kia sche*, tibet. *Sgra chen*, und lag in der Nähe von Kanodsche. A. Cunningham will die Ruinen der Stadt beim heutigen Dorfe *Samkassam* wiedergefunden haben. Journ. of the Roy. As. Soc. VII, 241 flg. Schon im 7. Jahrhundert nach Chr. war dieser Name veraltet und man nannte sie *Kapitha*.

Khotan, in China, in Tibet. Allen späteren Statuen und Porträts des Buddha soll es zum Modell gedient haben.[1])

Noch andere Fürsten und Gewaltige werden als dessen Anhänger und Verehrer genannt: so die Litschavis von Vâiçalî, so die Könige: Rudrâjana von Rôruka,[2]) Pradjôta von Udschajinî (Udschein, Ozene des Ptolemäus), obgleich was von der Bekehrung dieser verhältnissmässig weit entfernten Stadt durch Gâutama selbst oder einen seiner Jünger uns berichtet wird, spätere Legende zu seyn scheint;[3]) ganz besonders aber die Çâkjas von Kapilavastu.

Erst nach zwölfjähriger Abwesenheit — so lautet die gewöhnliche Erzählung — d. h. im sechsten oder siebenten Jahre der Erlösung[4]) soll der Ueberwinder des Mâra seiner Vaterstadt und seinen Verwandten einen Besuch abgestattet haben. Sie empfangen ihn aufs Prächtigste, bauen ihm einen Vihâra in einem Njagrôda-Haine nicht weit von der Stadt, huldigen ihm und werden gläubig: Vater, Mutter, Tante, Stiefbruder, Sohn nebst unzähligen Vettern und Hunderttausenden von Stammgenossen und Landsleuten. Auf König Çuddhôdanas Geheiss muss aus jeder Familie des Çâkjageschlechts Einer das Mönchsgewand nehmen.

Auf die Uebertreibung in diesen Angaben braucht nicht erst aufmerksam gemacht zu werden.

Aus der Zahl derjenigen Bekenner, welche in das geistliche Leben eintraten, wählt er nun seine intimsten Schüler und Begleiter, d. h. seine Jünger, seine Apostel. Diese zerfallen in zwei Classen: 1) in Hauptschüler (*Agra-Çrâvakas*) oder Musterjünger, deren nur zwei genannt werden, und 2) grosse Schüler (*Mahâ-Çrâvakas*), deren man achtzig annimmt.[5]) Einzelne

1) Die Tibetaner haben ein eigenes Werk über die Geschichte dieses Bildes. Schiefner 323.

2) Nach Burnouf 146 lag diese Stadt östlich von Râdjagriha.

3) Die südlichen Buddhisten scheinen nichts davon zu wissen.

4) Nach anderen Berichten bereits im siebenten Jahre seiner Abwesenheit.

5) Spiegel, nach dem Pâliwerke *Sârasamgho* in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik" v. 1845, p. 554. Er macht daselbst den Fehler, dass er Ânanda zu den Hauptschülern rechnet. Turnour im Journ. of the As. Soc. of Beng. VII, 690.

derselben scheinen rein fingirte Persönlichkeiten zu seyn;[1]) andere mehrere Menschenalter oder gar mehrere Jahrhunderte nach dem Religionsstifter gelebt zu haben.

Die Musterjünger, das „Musterpaar," sind Çâriputtra und Mahâ Mâudgaljâjana, beide angeblich Brahmanensöhne aus dem Dorfe Nâlanda, unweit Râdjagriha, wo noch im siebenten Jahrhundert unserer Zeitrechnung das geehrteste und gelehrteste Kloster Indiens und vielleicht der ganzen Buddhistenheit stand. Jener, nach seinem Vater auch Upatissa genannt, „der Jünger von der rechten Hand," „der älteste Sohn des Allerherrlichst-Vollendeten" ist „der Vorzüglichste der mit Weisheit Begabten," d. h. der scharfsinnigste und gelehrteste Schüler und an Würde der Erste nach dem Meister.[2]) Mahâ Mâudgaljâjana seinerseits, der „Jünger der linken Hand," wird als der „Vorzüglichste der mit Wunderkraft Begabten" gepriesen.[3]) Beide sollen bereits vor dem Buddha gestorben seyn und man sah in der Blüthezeit des Buddhismus an mehreren Stätten Indiens heilige Gebäude, die ihnen zu Ehren errichtet waren, wie zu Çrâvastî, Râdjagriha und namentlich zu Mathurâ, wo man ihre körperlichen Ueberreste beigesetzt zu haben behauptete.[4]) Einige Fragmente der letzteren will man kürzlich in den Topen von Sanchi aufgefunden haben.[5]) Beide, von christlichen Reisenden bisweilen mit Petrus und Paulus verglichen, werden auch unter den ältesten Vätern der Kirche

1) Wie z. B. die der „grossen Ueberfahrt" angehörigen, von den südlichen Buddhisten nie genannten Bôdhisattvas *Avalôkitêçvara*, *Mandschuçri* und *Mahâsthâmaprâpta* (chinesisch *Schi tschi* oder *Ta schi tschi*, worin Schott den *Mahâmâudgaljâjana* vermuthete).

2) *Câriputtra*, d. i. Sohn der Çâri oder Cârika, die wegen ihrer schönen Augen diese Namen nach der Gracula religiosa erhalten haben soll, auch *Çâradvatiputtra* und *Cârisuta*, in Pâli *Sariputta*, singhal. *Scriyut*, tibet. *Sha ri hi bu* oder *Nye rgyal* (*Upatissa*), chin. *Sche li foe* oder *Sche li tseu*. Im Lotus de la bonne loi p. 39 sagt er von sich: Je suis le fils ainé de Bhagavat, son fils chéri, né de sa bouche, né de la loi, transformé par la loi, héritier de la loi, perfectionné par la loi.

3) Ueber den Namen vgl. Burnouf 48, 181. Schiefner 317. Er heisst auch *Kôlita*. Die Chinesen nennen ihn *Mu lian*, *Mu kian lan* oder *Mo te kia lo tseu*, die Tibetaner *Mohu dgalgyi bu* oder *Pang skyes* (*Kôlita*).

4) Foe K. K. 101. Hiouen Ths. 103 u. a.

5) Cunningham „The Bhilsa Topes" 294. Tope ist die hindustanische Form für *Stûpa*.

als Schriftsteller aufgeführt, doch sind die ihnen zugeschriebenen Werke, wie die anderer Jünger, unfehlbar untergeschoben.[1])

Zu den achtzig grossen Schülern gehören ausser der schon erwähnten „Fünfschaar" vor allen die drei Leiter des ersten Concils, die Sammler der Lehre. Zunächst Kâçyapa, welcher präsidirte und von manchen noch jetzt für den Nachfolger und Statthalter des in Nirvâna Dahingegangenen, für den ersten buddhistischen Papst oder Chalifen gehalten wird, — zum Unterschiede von vier anderen Brahmanen gleiches Namens, die schon früher geistliche Söhne des Buddha geworden waren und um deren einen er sich lang und dringend bemüht hatte[2]) — gewöhnlich der grosse Kâçyapa (*Mahâkâçyapa*) genannt. Er gilt für einen strengen Asceten und der Bhagawant soll ihn gerühmt haben als den „Ersten unter denjenigen, die mit Leidenschaftslosigkeit die Tugend geläuterter Zufriedenheit verbinden."[3]) Ferner Upâli, Çûdra von Geburt, seines früheren Gewerbes Barbier, Zusammensteller der Disciplinargesetze und nach dem Urtheil des Meisters der „Vorzüglichste unter denen, welche die Zucht (die Disciplin) ergreifen."[4]) Endlich Ânanda, aus dem Stamme der Çâkja, ein Vetter Siddhârthas,[5]) angeblich an dem Tage geboren, an welchem dieser

1) Die Titel bei Burnouf 448 u. Stanislas Julien in der „Concordance Sinico-Sanskrite" im Journ. As. IV. série, t. XIV (1849) p. 380 u. 382. Die Tradition hinsichts der Autorschaft einzelner Werke schwankt zwischen den beiden Musterschülern und einem andern Jünger. Ein dem Çâriputtra zugeschriebener speculativer Tractat muss jedoch verhältnissmässig alt seyn, da er schon in Piyadasi's Inschriften als integrirender Theil des Dharma (Gesetzes) aufgeführt wird. Lotus de la bonne loi p. 213 flg. Mélanges As. de St. Petersburg II, 169. Nach Palladji l. c. 17 haben Çâriputtra's Schriften in der Folgezeit zu vielen Streitigkeiten Anlass gegeben.

2) Nämlich *Uruvilvâ-Kâçyapa* und seine Brüder *Nadî-* und *Gajâ-Kâçyapa*, endlich der schon erwähnte *Daçabala-Kâçyapa*. Hardy II, 188 flg. Schiefner 249 flg. Palladji 9 flg.

3) Auch von ihm behauptet die buddhistische Kirche noch Schriften zu besitzen. Stan. Julien l. c. 427. Chinesisch heisst er *Mo ho kia sche* oder *Ta kia sche*, oder auch wohl *Kia sche* schlechthin; tibet. *Hod srung tschen po*; mongol. *Gaschib*.

4) Chines. *Yeu po li*, tibet. *Nye var khor*, mongol. *Tschichola Aktschi*.

5) *Ananda* (Allfreude), chines. *A nan to*, tibet. *Kun gah vo* (*Kungavo*), der Sohn eines jüngeren Bruders von Çuddhôdana, bald des Çuklôdana, bald des Drônôdana, bald des Amritôdana. Foe K. K. 78. Lassen II, 88, und dem widersprechend 74 und Beilage II.

die Buddhawürde erlangt. Zwanzig Jahr alt, soll er zu dessen Leibdiener oder Famulus erhoben worden seyn, und wir begegnen ihm fünf und zwanzig Jahre lang als dessen unzertrennlichem Begleiter und Liebling. Kein andrer Jünger wird so häufig, als er in der Legende erwähnt; er ist es, „welcher das Meiste gehört und das Gehörte am besten behalten hat.“[1])

Neben ihm ist noch ein anderer Vetter des Religionsstifters zu erwähnen, Aniruddha oder Anuruddha, dem vor den Anderen die Gabe des „göttlichen Auges,“ d. h. ohne Hinderniss alle Dinge und Geschöpfe sämmtlicher Welten mit einem Blicke zu übersehen, zugeschrieben wird;[2]) desgleichen der eigene Sohn Çâkjamuni's, dessen Namen wir schon kennen, der von einer der buddhistischen Schulen oder Secten als Begründer verehrt wird und zugleich als Schutzpatron der geistlichen Schüler, welche noch nicht die vollen Weihen erhalten haben;[3]) endlich Nanda, der Stiefbruder des Buddha und von diesem als der „Vorzüglichste der Sinnenbändiger“ gepriesen, obwohl er sonst nicht eben hervortritt.

Aus der Zahl der übrigen Jünger ist endlich Kâtjâjana hervorzuheben, bald als Brahmane, bald als Vâiçja, bald als Çûdra bezeichnet, der Zeit nach, wie es heisst, einer der ersten und ältesten. Er soll gleich in einem der frühesten Jahre des Buddhathums mit einer Mission nach Udschein betraut worden seyn, und auch ihn nannte später eine der philosophischen Schulen als ihren Stifter. Jene Mission lässt sich indess mit vielem Grunde bezweifeln. Ob überhaupt der auch Nâradatta genannte Kâtjâjana ein Gefährte Çâkjamuni's gewesen, ob er nicht vielmehr mit dem in der brahmanischen Literatur so berühmten Grammatiker glei-

1) Nach Hardy II, 146 wären Siddhârtha und Ânanda an einem Tage geboren; doch erscheint der letztere sonst immer dem Buddha gegenüber als viel jünger. Die Bedingungen, unter welchen er das Amt als Famulus annimmt, ibd 234 und „Der Weise und der Thor“ 268. Die Charakteristik der bisher genannten Jünger in der Açôkalegende b. Burnouf 390 flg.

2) *Aniruddha*, bei den südlichen Buddhisten stets *Anuruddha* (der Unaufgehaltene), chin. *A na liu tho*, tibet. *Ma hgags pa.*

3) *Râhula*, chin. *Lo hu lo*, tibet. *Sgra gtchan hdsin*, mongol. *Raholi.* Burnouf zweifelt an dessen historischem Daseyn, ungeachtet derselbe schon in einer Inschrift Piyadasi's erwähnt wird. Lotus 710 flg. Vgl. ibd. 379. Hiouen Thsang 104.

ches Namens oder mit einem, wegen metaphysischer Werke in der buddhistischen Scholastik erwähnten Kâtjâjana oder Kâtjâjanîputtra, der nach ziemlich glaubwürdigen Angaben im dritten Jahrhundert nach dem Buddha gelebt haben soll, eine Person ist, darüber giebt es viele grundgelehrte Untersuchungen, die indess, so viel ich sehe, noch zu keinem sicheren Resultate geführt haben.[1])

Die anderen Jünger dürfen wir übergehen, namentlich den hochberühmten, allersubtilsten Doctor Subhûti, an welchen die angeblichen Vorträge des Siegreich-Vollendeten über das System der buddhistischen Transscendental-Philosophie (*Pradschnâ pâramitâ*) gerichtet sind. Denn er ist offenbar kein Zeitgenosse des Çâkjasohnes und sein Daseyn in der Legende nicht älter, als jenes System. Den südlichen Bekennern des Buddha scheint er daher völlig unbekannt zu seyn, wenigstens ist sein Name bei ihnen bis jetzt nicht aufgefunden.

Siddhârtha Çâkja muss in seinem Ehestandsleben keine allzugünstigen Erfahrungen hinsichts der Enthaltsamkeit und Standhaftigkeit der Frauen gemacht haben; denn lange Zeit weigert er sich entschieden, sie in den geistlichen Stand aufzunehmen. Als seine Tante und Amme Mahâ Pradjâpatî nicht nachlässt, dieserhalb mit Bitten in ihn zu dringen, weist er sie wiederholt zurück: „Die Weiber taugen nicht für mein Gesetz; wenn eine Familie viele Töchter und wenig Söhne hat, so kommt sie zurück und geht zu Grunde“ u. dgl. Erst im 25sten Jahre des Buddhathums soll er auf Ânanda's Fürsprache seine Erlaubniss zum Eintritt von Frauen in das geistliche Leben gegeben haben, und desshalb ist dieser Lieblingsjünger bis auf den heutigen Tag Schutzheiliger aller buddhistischen Nonnen und Nonnenklöster. Seitdem hat er, wie zwei Musterschüler, so auch zwei Musterschülerinnen, ihre Namen sind Khêma und Utpalavarna.[2])

Während nun solchergestalt zahlreiche Verehrer und Schüler, geistliche Bettler und Bettlerinnen, wie Laienbrüder und Laien-

1) Lassen II, 481 flg. Weber „Akad. Vorlesungen“ 203, 134, 249. Lotus 488. Hiouen Ths. 102 und 67. St. Julien „Concordance sinico-sanscrite“ l. c. 382. Burnouf 446, 564. Cunningham 45, 49 flg.

2) Bisweilen findet man die Nachricht, dass Çâkjamuni auch zwei Schwestern gehabt, und diese zu Nonnen geweiht habe, wie bei Hardy I, 250 und Sangermano „Description of the Burmese Empire,“ p. 107.

schwestern sich um den Reformator schaarten, Könige, Adelsgeschlechter und Hausherren mit ihrer Macht, ihrem Einfluss und ihrem Reichthum seine Bestrebungen unterstützten, so dass der Legende nach in den bedeutendsten Städten Magadhas und Kôçalas Gemeinden gegründet und Versammlungshäuser erbaut worden waren, fehlte es andrerseits auch nicht an Gegnern, welche seine Lehre bekämpften und deren Ausbreitung zu verhindern suchten. Und wie hätte dies anders seyn können? Wie hätte eine religiöse Theorie, die mit der bestehenden, so sehr sie an dieselbe anknüpfte, doch geradezu in principiellem Widerspruch stand, sich ohne Kampf durchzusetzen vermocht? Wie hätte eine Neuerung, in deren Consequenzen es lag, die Grundpfeiler des herrschenden, hierarchischen Systems zu untergraben, nicht erbitterte Widersacher finden sollen, deren Stellung und Interessen durch dieselbe bedroht schienen? In der That ist es dem Çramana Gâutama nicht besser ergangen, wie den meisten andern Reformern. Die Anhänger des Alten, die Sophisten der Herkömmlichkeit, die Pfaffen, desgleichen Brodneidische, Eifersüchtige, Missgünstige haben sich gegen ihn erhoben, ihm das Gemeinschädliche seines Treibens zu Gemüthe geführt, mit ihm disputirt, ihn theoretisch zu widerlegen und zu überwinden gesucht, und als das nichts fruchtete, practische Mittel angewandt, ihn angeschwärzt, verläumdet, ihm Nachstellungen und Hinterhalte gelegt. Die Legende weiss davon zu erzählen. Hätte sich die indische Hierarchie gleich der christlich-germanischen zum Hochgedanken der Inquisition verstiegen, so würde Çâkjamuni als Ketzer und Gottesleugner sein Leben auf dem Scheiterhaufen geendet haben.

Zunächst und vorzugsweise sind es daher die Brahmanen, unter denen wir die Gegner desselben antreffen. Nicht als ob diese ihm sogleich in corpore feindlich gegenübergetreten wären, ein Widerstand der Art war bei dem Mangel an Centralisation der geistlichen Gewalt in Indien nicht sofort möglich und scheint sich erst entwickelt zu haben, als der Buddhismus mit seinen Tendenzen und Folgerungen alle Sphären des indischen Lebens bereits durchdrungen hatte und dem Brahmanenthum als solchem gefährlich, ja tödtlich zu werden begann. Im Gegentheil, gar manche Söhne der Priesterkaste, wie wir gesehen, huldigen und folgen ihm als Jünger, nicht blos arme und unwissende, sondern selbst hochgeachtete, wegen ihrer Weisheit berühmte, von zahlreichen Schü-

lern umringte und verehrte Lehrer, wie z. B. die Kâçyapa's. Namentlich stehen die sogenannten Rischis in ganz besonders freundlichem Verhältniss zu ihm.[1]) Es sind dies — wie immer bei ähnlichen Umgestaltungen — die Einfachen, Naiven, Wahrheitsliebenden und Begeisterungsfähigen, die es über sich gewinnen, ihre Vorurtheile und Vortheile der besseren Erkenntniss zu opfern.

Ganz anders diejenigen, welche ihre Ueberzeugung dem Interesse unterordnen.

Die Klagen, welche die Brahmanen am häufigsten gegen den Gâutama erheben, sind eben die, dass er den untersten Classen, den Unreinen und Verworfenen, den Zutritt zum Stande der Enthaltsamen, der Asceten, gestatte, und dass, seitdem er zu lehren begonnen, alle Welt ihm zulaufe, sie selbst aber an Ehre und Ansehen verlieren und die Geschenke und Gabenspendungen aufhören.

Die Demüthigung der sogenannten Irrlehrer oder die Besiegung der sechs Tîrthyas oder Tîrthikas ist eine der bekanntesten und gefeiertesten Episoden in der Lebensgeschichte Çâkjamuni's,[2]) ein Kampf, der sich nach manchen Berichten durch alle Städte Behars und Aude's hindurchzieht, welche als Hauptsitze des Budhismus gelten, der sich nach den eclatantesten Niederlagen jener wieder erneuert und desshalb offenbar einen allegorischen Charakter trägt, so dass in ihm überhaupt die Feindseligkeit der alten Schule gegen die neue Lehre symbolisirt erscheint. Die sechs Tîrthyas repräsentiren zwar keineswegs, wie man behauptet hat,[3]) speciell und in bestimmter Weise die sechs philosophischen Schulen des Brahmanismus, wohl aber sind in ihnen die brahmanischen Widersacher und Bekämpfer des Buddha überhaupt personificirt.

Tîrthya's heissen eigentlich und zunächst die Besucher der Tîrtha, d. h. der heiligen Teiche, welche Teiche bekanntlich in der Geschichte des indischen Büsserlebens, des Cultus und selbst

1) Burnouf I, 236, 266, 323. Schiefner 296.

2) Zuerst aus einem mongolischen Texte von J. J. Schmidt in den „Forschungen" mitgetheilt. „Der Weise und der Thor" 67—100. Burnouf 162—194. Hardy II, 290—297. Foe K. K. 149 flg.

3) Dies behauptete einst Schmidt in den „Mémoires de l'acad. de St. Petersbourg" II, 44. Eben so wenig sind sie Feueranbeter, wofür sie nach der Ableitung des Wortes Tîrthya von dem mongolischen *Tars* oder *Ters* lange Zeit gehalten worden sind. Nach Hardy l. c. wären sie keine Brahmanen, sondern fünf von ihnen Huren- und Sclavensöhne, was ihnen wohl erst später angedichtet ist.

der Cultur keine geringe Bedeutung haben. Die Wallfahrer zu denselben genossen grosses Ansehn; man berief sich auf sie wegen ihrer Kenntnisse der Völker und Sitten.[1]) Dürfen wir dem glauben, was die buddhistische Legende von jenen sechs erzählt, die gegen den Çâkjasohn aufzutreten beschlossen, so waren es Leute, die aus der Philosophie ein Gewerbe machten, sophistische Schwätzer, die einige dogmatische oder dialectische Floskeln und Tiraden im Munde führten, gern bei Vornehmen und Reichen herumschmarotzten, gern in der Versammlung und bei Tische obenan sassen, sich öffentlich sehen und hören liessen, mit einem Worte, Gegner jenes Schlages, wie sie Sokrates in den Sophisten, Jesus in den Pharisäern und Schriftgelehrten hatte. Die ihnen zugeschriebenen Lehrsätze von der moralischen Indifferenz aller Handlungen, von der Zufälligkeit der Dinge u. s. w.[2]) erinnern einigermaassen an die Schule der Lôkâyatika's; in einem derselben, Nirgrantha, sind augenscheinlich die späteren heftigsten Bekämpfer des Buddhathums, die Nirgranthas, personificirt.

Als sie sich in Râdschagriha, wo sie ihre Künste üben, versammeln, um zu berathschlagen, wie sie den verhassten Gâutama in der Meinung des Volkes stürzen können, beklagen sie sich: „Vordem bezeigten der König, die hohen Beamten, die Brahmanen, die reichen Hausherren, die Kaufleute, die Zunftmeister u. s. w. uns Ehre und Aufmerksamkeit und brachten uns Geschenke und Opfer; wir erhielten dadurch Kleider, Nahrung, Betten, heilsame Arznei und alle Bedürfnisse. Nun aber haben sie ihre Hochachtung und Ehrerbietung dem Sohne der Çâkja zugewandt und von da an bekommen wir weder Kleider, noch Nahrung, noch Lager, noch Krankheit heilende Säfte, noch die andern Bedürfnisse mehr“[3]) u. s. w. Sie beschliessen dann eine förmliche Herausforderung: sie wollen ihn vor Aller Augen im Wunderthun und in magischen Verwandlungen übertreffen. Der entscheidende Act, die Katastrophe des Kampfes spielt zu Çrâvastî, wo sie natürlich auf eine schmähliche Weise unterliegen, indem der Siegreich-Vollendete haarsträubende Wunder verrichtet. Ein grosses Kloster und eine Statue des Buddha bezeichneten noch viele Jahrhunderte nachher die

1) Lassen I, 585.

2) Lotus de la bonne loi 452—460.

3) „Der Weise und der Thor“ p. 71. Wörtlich ebenso nach einem Sûtra von Nepal bei Burnouf 163 flg.

Stelle, wo dies geschehen seyn sollte.[1]) Der Erste und Vornehmste der Tîrthyas entleibt sich vor Schaam und Aerger,[2]) die übrigen versuchen, nachdem sie ihre Zahl wieder ergänzt, den Feind auf andere Weise zu bekämpfen. Sie ziehen sich an die Gränze Kôçala's in ein Brahmanendorf zurück, in welches der Buddhismus noch nicht eingedrungen; hier beschwören sie die Bewohner: „Der Çramana Gâutama ist gekommen, einen Scheermesserhagel herabsendend. Da er euch kinderlos macht, so gehet nicht, ihn zu sehen.“ Sie bringen es denn dahin, dass die Gemeinde eine Geldstrafe darauf setzt, wenn jemand dennoch gehen werde, ihn zu hören. In der späteren Tradition wird der Streit noch weiter fortgesponnen.[3])

Dass er es übrigens nicht blos mit jenen sechs philosophischen und theologischen Widersachern als solchen zu thun hatte, bezeugten, wenigstens für den Gläubigen, die Stätten, auf denen Stûpas errichtet waren, weil dort der Buddha oder einer seiner Jünger mit Irrlehrern und Ketzern disputirt und sie überwunden hatte.

Waren die indischen Pharisäer mit ihrer Logik zu Ende, so scheinen sie, wie gesagt, zu sehr practischen Mitteln gegriffen zu haben. So lesen wir, wie die Brahmanentochter Tschantscha, von ihnen angestiftet, eine Schwangerschaft fingirt, indem sie ihre Unterkleider in die Höhe schürzt und in öffentlicher Versammlung den Asceten Gâutama als Schwängerer anklagt;[4]) desgleichen wie

1) Hiouen Thsang 125. Nach Foe K. K. 173 u. 174, hat er daselbst sogar mit den Anhängern von 96 Secten disputirt.

2) Sehr charakteristisch ist die Strafe, welche derselbe als Sophist und Lästerer in der Hölle erleidet. Bei einem Besuche in der Unterwelt sieht ihn nämlich das „Musterpaar“ in eine grosse Zunge verwandelt, die von 500 Pflügen geackert wird. Schiefner 296.

3) Schiefner l. c. Burnouf 190 flg.

4) Gewöhnlich wird dieser Auftritt mit der Demüthigung der Irrlehrer in Verbindung gebracht. Während der Disputation stürzt das Mädchen herein, und schreit ihn als ihren Verführer aus. Nach Hardy II, 275 ist sie das Werkzeug der Tîrthyas, und der Buddha gerade in der Predigt begriffen, als sie ihn mit ihren Schmähungen angeht. Ebenso Foe K. K. 184. Anders dort im Texte 134. Natürlich geschieht auch hierbei ein Wunder. Indra und Genossen verwandeln sich in Ratten und Mäuse und zernagen die Bänder, mit welchen sie ihre Unterkleider, nach Anderen ein Becken oder gar ein Stück Holz an ihrem Leibe befestigt hat, so dass diese im Augenblick zur Erde fallen. Pallegoix „Siam“ II, 13.

ein Brahmane ihn eines Mordes bezüchtigt, den er selbst begangen hat u. s. w.[1]) Diese letzteren Scenen wurden ebenfalls nach Çrâvastî verlegt, und man sah daselbst die Gruben, durch welche die Verläumder des Heiligen in die Hölle hinabgesunken waren.[2])

Doch auch ausserhalb der Brahmanenkaste soll er Gegner gehabt haben, die aus andern Motiven noch schlimmere Pläne gegen ihn schmiedeten: ich meine Dêvadatta und König Atjâtaçatru.

Dêvadatta wird als sein naher Verwandter bezeichnet.[3]) Von Jugend auf erscheint derselbe als Nebenbuhler von Çuddhôdana's Sohn, eifersüchtig und neidisch über dessen Vorzüge. Als z. B., wie oben erzählt, vor der Verheirathung Siddhârthas die 500 Çâkjaprinzen zum Wettkampfe, zur „Probelegung in den Künsten" ausziehen, tödtet er den Elephanten, den dieser bestiegen hat.[4]) Nachdem nun vollends Gâutama die Buddhawürde erlangt und von Königen und Fürsten, wie von seinen eigenen Stammgenossen hochgeehrt wird, da steigert sich — so stellt es wenigstens die Legende dar — jener Neid zum grimmigsten, tödtlichen Hasse. Zwar lässt sich Dêvadatta von seinem einstigen Jugendgefährten in den geistlichen Stand aufnehmen, aber nur, um ihm entgegenzuwirken und mit ihm zu rivalisiren; er selbst will Buddha werden. Zu diesem Ende verbindet er sich mit Adjâtaçatru, Sohn des Königs Bimbisâra von Râdjagriha, und räth demselben, seinen

1) Er heisst nach Fa hian l. c. *Sun to li*, wahrscheinlich *Sundara.*

2) Hiouen Thsang l. c. Der Streit mit dem Selbstpeiniger Njagrôdha und dessen Gefährten wird dagegen nach Râdschagriha verlegt. Palladji 25 flg.

3) *Dêvadatta* (Theodorus oder Deodatus), chines. *Thiao tha* oder *Ti po ta ta*, tibet. *Lha sbyin* (*Hladschin*), mongol. *Tegri Öktigä*, heisst bald Schwager, bald Vetter, bald Onkel des Buddha; meistens Bruder Ânanda's. Supprabuddha, Amritôdana und Drônôdana werden als seine Väter genannt.

4) Die Wurzel dieser Missgunst reicht nach buddhistischer Anschauung in frühere Geburten zurück, in denen sich beide begegnet sind. „Der Weise und der Thor" 258, 394 flg. Pallegoix II, 20. Bekannte äsopische Fabeln werden auf sie übertragen: Dêvadatta ist z. B. einst Löwe gewesen, dem ein Knochen in der Kehle stecken geblieben, und Çâkjamuni der Storch, welcher denselben herausgezogen, und von jenem mit Undank belohnt worden ist. Vgl. die aus dem Pâli übersetzte Lebensgeschichte Dêvadatta's (La vie de Tevetat), bei La Loubère „Du royaume de Siam", Paris 1691, t. II, 23 flg. 32 u. a.

Vater zu tödten, er seinerseits wolle den Gâutama ermorden; dann würden sie beide herrschen, ein neuer Buddha neben einem neuen Könige. Wirklich entthront der Prinz seinen Vater und lässt ihn im Thurme umbringen, und Dêvadatta debütirt in der Buddharolle, indem er 500 Schüler um sich sammelt. Doch alle seine Anschläge gegen das Leben des grossen Muni missglücken. Vergebens legt er ein ganzes Corps von Schützen in einen Hinterhalt, — sie können dem Heiligen kein Leid zufügen —; vergebens schleudert er selbst von der Höhe des Geiersberges einen Stein auf den vorübergehenden — Fa hian sah noch den Stein, der als Reliquie gezeigt wurde —, er verwundet ihn nur leicht am Zehen; vergebens lässt König Adjâtaçatru den wüthenden, mit Kokoswein berauschten Elephanten gegen ihn los, — das rasende Thier knieet bald zu den Füssen des Siegreich-Vollendeten.[1]) Endlich macht sich Dêvadatta nach Çrâvastî auf, um mit seinen vergifteten Nägeln den Erzfeind zu tödten; noch ehe er sich demselben nähert, sinkt er in die Hölle.[2])

Dort leidet er seine verdiente Strafe; zu seiner Zeit aber wird er zum Buddha erhöht werden.[3])

Adjâtaçatru dagegen bekehrt sich und erscheint in seinen spätern Jahren als eifriger Gabenspender und Beschützer der Lehre.[4])

1) Hardy II, 315—321. Foe K. K. cap. XXVIII—XXX, nebst den betreffenden Noten. Schiefner 278 flg. Ob die Mordversuche *Çrîgupta's*, der, „durch die Ketzer verführt," den Buddha in die Flammengrube stürzen will, und ihm vergifteten Reiss zu essen giebt, von Dêvadatta oder von Tîrthyas ausgehen, weiss ich nicht. Der Ort (Râdjagriha) spricht für die erstere Annahme, Hiouen Thsang 154; dagegen nennt Fa hian (Foe K. K. 262) jenen Mörder (den Çrîgupta) *Ni kian tse*, und dies möchte vielleicht der Tîrthya Nigrantha seyn, der sonst chinesisch *Ni kian tho* heisst.

2) Der Schlund wurde zu Çrâvastî gezeigt. Daneben der andere, durch welchen der Mönch *Kiu kia li* hinabgesunken war, weil er den Buddha verläumdet hatte. Dêvadatta ist Sohn der *Kôkalî*, und heisst danach selbst *Kôkâliya*, sein bekanntester Anhänger *Kôkâlika*. Burnouf „Lotus de la bonne Loi" 305 u. 787. Schiefner in den Mélanges As. (den Petersburgern), t. II, 182. Wahrscheinlich ist unter *Kiu kiali* dieser *Kôkâlika* zu verstehen.

3) Lotus de la bonne Loi 157. La Loubère l. c. II, 30.

4) Das schon oben erwähnte Sûtra ist seiner Bekehrungsgeschichte gewidmet Lotus 449 flg. Hardy II, 325. Die Chinesen nennen ihn *A tu to sche to lu*, abgekürzt *A tsche schi*, oder noch kürzer *Sche*; die Tibetaner *Ma skyes dgra* (*Matscheida*), wörtlich: „der sich keinen Feind macht."

Wir wissen nicht, wie viel an diesen Legenden geschichtliche Wahrheit ist, indess darf man aus ihnen wohl schliessen, dass das Andenken Dêvadatta's deshalb mit so vielen Flüchen belastet worden, weil er der erste gewesen, der innerhalb der neuen Glaubensbrüderschaft Opposition gemacht und Spaltungen erregt hat. Das historische Daseyn desselben lässt sich schwerlich ableugnen, denn noch im 7ten Jahrhunderte nach Chr. gab es in Indien Klöster, welche die Regel Dêvadatta's befolgten. Seine Anhänger ehrten die drei früheren Buddhas der gegenwärtigen Weltperiode, aber nicht den Buddha Çâkjamuni und enthielten sich des Genusses von Milch und Butter. Auch sollen sie ihre Bettlermäntel nicht, wie die Schüler des letzteren, aus Lumpen znsammengeflickt und die meiste Zeit nicht in der Einsamkeit, sondern in Dörfern und Städten zugebracht haben, um den Gabenspendern näher zu seyn.[1])

Nach der mythologischen und theologischen Auffassung ist der Urheber aller Kämpfe und Verfolgungen des Buddha, wie aller Heiligen, der Versucher, der Mâra: er ist es, durch dessen Mund die Tîrthyas reden und der sich in Dêvadatta incarnirt hat. Da der Mâra indess trotz seiner Sündhaftigkeit für ein erhabenes, alle Volks- und Naturgötter überragendes Wesen gilt, so sind alle seine Versuchungen und Angriffe, mithin auch alle Entwürfe und Anschläge Dêvadatta's, als des Fleisch gewordenen Mâra, einzig und allein darauf berechnet, den siegreichen Ueberwinder zu verherrlichen, dessen Tugendverdienst und Vollkommenheit in ein helles Licht zu stellen. Die buddhistischen Theologen vergessen hierbei, wie die christlichen bei ähnlichen Gelegenheiten, dass wenn der Kampf nicht ernst gemeint, sondern lediglich Spiegelfechterei ist, auch der Sieg seine Bedeutung verliert.[2])

1) Foe K. K. 175. Hiouen Thsang 181. Palladji l. c. 27 flg. Auch die tibetanischen „Rothmützen“ werden wohl von ihren Gegnern als Bekenner Dêvadattas bezeichnet. Pallas „Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften“ II, 408. Die Talapoins von Siam identificiren den Christus mit Dêvadatta. La Loubère I, 525; Crawfurd „Tagebuch der Gesandschaftsreise an die Höfe von Siam und Cochin-China“ p. 570 (der Uebersetzung).

2) Schmidt zum Ss. Ssetsen 311. aus dem mongolischen Buche Dabchurlik Erdeni: „Verfinsterte Menschen glauben irriger Weise und behaupten, Dêvadatta sei ein Gegner, ein Feind und Widersacher Buddhas gewesen. Dass der erhabene Bogdo Dêvadatta während der 500 Generationen, in welchen der wahrhaft erschienene Buddha den Wandel eines

Fünf und vierzig Jahre soll, wie gesagt, der Einsiedler der Çâkja das Lehramt ausgeübt haben, ohne festen Aufenthalt und jedesmal da verweilend, wohin ihn das Bekehrungsgeschäft oder die geistlichen Bedürfnisse und weltlichen Angelegenheiten seiner Verehrer riefen. Man hat Verzeichnisse von den Orten entworfen, wo er die 45 Regenzeiten zugebracht, aber diese Verzeichnisse weichen sehr von einander ab.[1])

Am häufigsten hat er sich, der Sage nach, jedenfalls in Çrâvastî aufgehalten.[2])

Bôdhisattva wandelte, demselben alles mögliche Uebel und Herzensleid anthat, geschahe bloss, um die Trefflichkeit und Vorzüge des Bôdhisattva zu befestigen.“

1) Turnour im Journ. of the As. Soc. of Beng. VII, 789 sagt, dass der Buddha in den zwanzig ersten Jahren seines Prophetenthums unstät umhergezogen, von den fünf und zwanzig letzten neun in Crâvastî, und sechzehn in Sâketa (vergl. die folgende Note) verlebt habe. Dagegen berichtet Hardy II, 356 aus dem Saddharmaratnâkara, dass gerade seit dem 25. Jahre des Buddhathums Çâkjamuni keine feste Residenz mehr gehabt, fügt indess ohne Beweis hinzu: „It is elsewhere stated that he sejourned at Sewet (Çrâvastî) for the space of nine years, and at Sâketu sixteen,“ wobei er vermuthlich Turnours Angaben vor Augen hatte. Die Listen beider über die Aufenthaltsplätze in den ersten 20 Jahren weichen nur für das 18. und 19. Jahr von einander ab. Das Verzeichniss dagegen, welches Schiefner p. 315 von allen 45 „Sommeraufenthalten“, nach dem herkömmlichen Ausdruck, entwirft, stimmt mit jenen gar nicht. Allen dreien endlich widerspricht die Nachricht Fa hian's, dass der Buddha 25 Jahre in Çrâvastî, und die Hiouen Ths., dass derselbe 6 Jahre in *Pi so kia* (*Vâisâka*), zwischen Çrâvastî und Kâuçâmbi verweilt. Absolut sind freilich diese Widersprüche nicht, da man sich bekanntlich in einem und demselben Jahre an verschiedenen Orten aufhalten kann.

2) Was *Sâketa* (*Sageda* des Ptolemäus) oder *Sâketapura*, tibet. ***Gnas Bchas***, betrifft, so kann ich der Ansicht Lassen's II, 65, dass diese Stadt mit ***Ajodhjâ*** (Aude) identisch sey, nicht beitreten. Die nördlichen Buddhisten nennen Sâketa, wie es scheint, nur sehr beiläufig; ich habe es bei ihnen nirgends, als in A. Csoma's Auszügen (As. Res. XX, 61, 71, 72) gefunden. Die chinesischen Pilger wissen vollends von einer Stadt dieses Namens gar nichts. Hätte der grosse Heilige 17 mal die Regenzeit in Ajodhjâ verlebt, wie hätte Fa hian dasselbe nicht besuchen sollen? Hiouen Thsang, welcher es besucht, findet dort zwar den Buddhismus blühend, aber keine weitere Erinnerung an den Stifter der Lehre, als dass dieser drei Monate daselbst gelehrt haben soll, was noch dazu durch einen von Açôka errichteten Stûpa bewiesen wird (p. 114). Dagegen berichtet Fa hian, wie schon erwähnt, dass der

Als er schon hochbejahrt war, soll ihn ein furchtbarer Schlag getroffen haben, indem er den tragischen Untergang seines ganzen Geschlechts und seiner Vaterstadt erlebte und mitansahe. König Virûdhaka von Kôçala, Sohn und Nachfolger Prasênadjita's, glaubte sich von dem Stamme der Çâkja, von welchem er selbst in weiblicher Linie entsprossen war, tödtlich beleidigt. Er zog daher gegen Kapilavastu, bemächtigte sich der Stadt durch List oder Gewalt und liess alle Bewohner, ohne Unterschied des Alters und Geschlechts, niedermetzeln. Çâkjamuni, der vergebens versucht hatte, den rachsüchtigen Herrscher zu besänftigen und von seinem blutigen Vorhaben abzulenken, verweilte, wie erzählt wird, in der Nähe der unglücklichen Stadt und vernahm das wilde Getöse der Eroberung und das Jammergeschrei der Gemordeten. „Nach Virûdhaka's Abzuge begab er sich bei nächtlicher Weile allein in die Stadt und wanderte durch ihre verödeten, mit Leichen bedeckten Gassen. In dem reizenden Garten bei Çuddhôda-

Buddha 25 Jahre der Busse in der Nähe von Çrâvastî zugebracht, den Sinn welcher Stelle A. Rémusat nicht verstanden hat (Foe K. K. 172 und die Note 16 des betreffenden Capitels). Dazu kommt, dass, soviel mir bekannt, kein einziges der bisher eröffneten Sûtras oder sonstigen heiligen Bücher aus Sâketa datirt, mehr als die Hälfte aber aus Çrâvastî. Endlich widerspricht sich Turnour, dem Lassen gefolgt ist, offenbar in seinen Angaben. Zuerst sagt er l. c. p. 790, dass nach ihm mitgetheilten mündlichen Berichten Çâkjamuni 16 Jahre in dem *Pubbârâma* (*Pûrvârâmavihâra*) bei Sâketa seinen Wohnsitz gehabt; gleich darauf aber fügt er ibd. p. 793 mit Bezug auf ein heiliges Buch hinzu: „It (das besprochene Sûtra) was delivered at the city of Savatthipura (Çrâvastîpura) at the edifice called the *Migaramatu pâsâdo* (die Migaramatu-Halle), which the Atthakathâ explains was built by a female.“ Diese Frau ist *Viçâkhâ*, Schwiegertochter des *Mrigadhara* (bei den Singhalesen *Migara*). Sie erbaut, östlich von Çrâvastî, nordöstlich von dem Djêtavana-vihâra, jenen *Pûrvârâma-viharâ*. Hardy II, 227. Schiefner 270. Wenn Fa hian p. 173 meldet, dass die Mutter der *Pi sche khiu* (*Viçâkhâ*) denselben errichtet, so ist dies augenscheinlich ein Uebersetzungsfehler für „Mutter *Viçâkhâ*“, wie sie wegen ihrer Güte, Wohlthätigkeit und Frömmigkeit, oder wegen ihrer vielen Kinder genannt wurde (Schiefner l. c. „Der Weise und der Thor“ cap. XXIII, wo sie *Hlathsamma* heisst). Daraus ist zu entnehmen, dass Sâketa ganz nahe bei Çrâvastî lag, vielleicht eine Vorstadt desselben war, und zuletzt mit diesem zu einer Stadt zusammenschmolz, so dass in der Periode nach der Trennung der südlichen und nördlichen Buddhisten der Name Sâketa aufhörte, und schon zu Fa hian's Zeit (400 v. Chr.) nicht mehr gebräuchlich war.

na's Palaste, wo er als Knabe ganze Tage verweilt hatte, hörte er nur Todesstöhnen und sah beim Sternenlichte die nackten Körper von Mädchen, denen Hände und Füsse abgehauen waren; Glieder und Rumpfe lagen ohne Ordnung durcheinander. Einige dieser Opfer der Tyrannei waren bereits verschieden, andere noch im letzten Kampfe. Buddha ging von Einem zum Andern, bezeugte ihnen sein tiefes Mitgefühl und tröstete sie mit einem seeligen Jenseits."[1])

Nachdem er im achtzigsten Lebensjahre noch einmal Râdschagriha, Nâlanda und einige andere Stätten Magadha's besucht und dort gelehrt, erinnert ihn in Vâiçâlî der Mâra daran, dass es Zeit sey, der Endlichkeit zu entschwinden. Hierauf verkündigt er den versammelten Jüngern, dass er nach drei Monaten in Nirvâna eingehen, d. h. sterben werde, tröstet die Jammernden, ermahnt sie zu verdoppeltem Eifer und gebietet ihnen, wenn er nicht mehr seyn werde, seine Gebote zu sammeln und aller Welt zu predigen.[2]) Zum letzten Male blickt er auf das schöne Vâiçâlî herab, dann bricht er, von Ânanda und Aniruddha begleitet, auf, um sich nordwärts ins Land des Mallas zu begeben. Hier soll er sich in der Stadt Pâvâ durch den Genuss von Schweinefleisch, das ihm der Goldschmidt Tschunda in seinem Garten dargereicht, eine Krankheit zugezogen haben,[3]) so dass er die Reise nur langsam

1) Nach Palladji 37 flg. Die Sage vom Untergange der Çâkja durch König Virûdhaka findet man auch Foe K. K. 198 u. 187. Die südlichen Buddhisten scheinen dieselbe nicht zu kennen. Auffallend ist es, dass es auch ein König Virûdhaka gewesen seyn soll, durch welchen die Vorfahren der Gemordeten einst aus Pâtâla vertrieben wurden, worauf sie sich in Kapilavastu ansiedelten.

2) Dies der Inhalt seiner Rede bei Burnouf 84 u. 85. Aehnlich im letzten Capitel des Rgya tscher rol pa: „Amis, l'intelligence suprème, parfaite et accomplie que j'ai acquise etc., je la dépose en vos mains, je la dépose par un dépot suprème etc. Anders bei Turnour l. c. 103, Auszug aus der Mahâparanibbhâna Suttan (Mahâparanirvâna Sûtra) und „Der Weise und der Thor" 167.

3) Diese Sage, die insofern anstössig ist, als der Genuss von Fleisch für den Geistlichen sich nicht ziemt, ist bei den südlichen Buddhisten ganz gewöhnlich. Mahâvanso 181. La Loubère I, 533. Pallegoix II, 21. Sangermano 84. Annales de la propogation de la foi, Janvier 1854, p. 28. Bei den nördlichen finde ich die Thatsache nicht erwähnt, obgleich sie wohl wissen, dass Tschunda dem Buddha die letzte Bewirthung gereicht hat. Schiefner 292. Sie schreiben vielmehr den

fortsetzen kann. Oftmals muss er vor Schmerz und Müdigkeit rasten, bis er endlich ganz erschöpft in die Nähe von Kuçinagara gelangt, wo ihm Ânanda am Ufer des Flusses Hiranjavatî in dem Upavartana genannten Haine von Çâlabäumen (Schorea robusta) ein Lager bereitet.[1]) Hier weiht er den letzten seiner Schüler, den alten Subhadra,[2]) nimmt Abschied von ihnen und verscheidet mit den Worten: „Alles ist dauerlos.“[3])

Zeichen und Wunder begleiten natürlich seinen Tod: die Erde erbebt, Meteore erscheinen, Sonne und Mond verlieren den Glanz, himmlische Trauermusik ertönt u. s. f.

An der Stelle, wo er verschieden, errichtete später König Açôka einen Stûpa und eine Säule, wie es scheint, mit einer In-

Tod des Meisters einem Rückenleiden zu, das ihn von Jugend auf gequält. Sonst kommt ein Tschunda nur als Novize und Famulus Çâriputtra's vor. Burnouf 173, 181. Lotus 126. „Der Weise und der Thor“ 402, wo er Kjunte genannt wird. As. Res. XX, 315 erscheint er unter den grossen Schülern des Buddha. Die Stadt *Pâvâ*, bei den Tibetanern *Dig pa tschan*, in dem von Klaproth mitgetheilten chinesischen Berichte (Foe K. K. 240) wahrscheinlich *Pho kian lo pho*, ist nicht in dem heutigen *Pavapuri* zu suchen, denn dieses liegt zwei Meilen südlich von Behar, jenes muss dagegen nordwestlich von Patna gelegen haben.

1) *Kuçinagara*, auch *Kuçinagarî* und *Kuçigrâmaka*, „die Stadt des Kuçagrases,“ in Pâli *Kusinârâ*, chinesisch *Kieu i na kie* oder *Keu schi na kie lo*, bei den Tibetanern *Sa chan* oder *Sa chock* lag nicht in Assam, wie einem Irrthume A. Csoma's wohl jetzt noch nachgeschrieben wird, sondern nach Fa hian 21 Jodschanas, ungefähr 24 deutsche Meilen östlich von Kapilavastu und 25 Jodschanas nordwestlich von Vâiçalî, also etwa 30 deutsche Meilen in derselben Richtung von Patna. Man will es in neuester Zeit in der kleinen Stadt Kasia oder Kusia wieder entdeckt haben, wo ein colossales Buddhabild aufgefunden worden ist. Es lag — nach Hiouen Thsang p. 388 — drei bis vier Li nord-östlich von dem einst Hiranjavatî genannten Flusse Adjitavatî.

2) Im Foe K. K. 235 ein Uebersetzungsfehler: „long temps après,“ statt „dans un âge avancé.“ Burnouf 79. Subhadra soll nach Schiefner 293 gleich nach seiner Weihung noch vor dem Buddha gestorben seyn; laut den Berichten der südlichen Buddhisten giebt er nach dessen Tode durch seine Dummheit Veranlassung zum ersten Concile. Mahâvanso cap. III.

3) Nach Turnour l. c. 107 lauteten seine letzten Worte: Bhikkhus, I am exhorting you (for the last time), transitory things are perishable: without procrastination qualify yourselves (for nibbânam). Anders bei Hardy II, 346 flg.

schrift, in der jedoch weder das Jahr, noch der Monat des Nirvâna verzeichnet war.[1])

Auf die Frage, wie er bestattet werden wolle, soll er geantwortet haben: wie ein grosser König, ein Weltmonarch. Demgemäss verfügt sich Ânanda nach der Stadt, um den Herren von Kuçinagara Anweisung über das Leichenbegängniss zu geben, mit welchen Spezereien der Körper zu salben, in welche Gewänder er zu hüllen, welche Feierlichkeiten und Cärimonien bei der Verbrennung zu beobachten seyn u. dgl. Sieben Tage dauern die Vorbereitungen; als man am siebenten den Scheiterhaufen anzünden will, vermag man ihn durch kein Mittel in Brand zu setzen. Unterdess trifft der grosse Kâçyapa von Râdjagriha ein, wo er durch ein Erdbeben Kunde von dem Heimgange des Lehrers erhalten hat. Er wünscht noch einmal dessen Füsse zu sehen und zu verehren, und in Folge seines Wunsches erheben sich diese aus dem goldenen Sarge, aus den Tüchern und Binden, mit denen sie umhüllt sind.[2]) Hierauf entzündet sich der Holzstoss von selbst, indem die Flamme der Beschauung aus der Brust des Leichnams schlägt und den Scheiterhaufen ergreift.[3])

Um vom die Feuer verschonten Knochenstückchen (*Çarîras*), die wie Perlen in der Asche daliegen und himmlischen Wohlgeruch verbreiten, entsteht heftiger Streit: König Adjâtaçatru, an den sogleich die Trauerbotschaft gesandt worden ist, die Litschavi's von Vâiçâlî, die Malla's von Pâvâ u. a. machen nächst den Herren von Kuçinagara, welche das Leichenbegängniss besorgt haben, Anspruch auf den Besitz dieser Heiligthümer. Schon sollen die Waffen darüber entscheiden, als die Rede eines Brahmanen zur Einigung führt. Die Ueberreste werden dann in acht Theile ge-

1) Hiouen Ths. 131. Die gewöhnliche Annahme war, dass der Tod des Buddha am 15. des *Vâiçâkha* (April—Mai), welcher Tag auch oft als der der Empfängniss angegeben wird, erfolgt sey. Doch kommen auch hierbei viele abweichende Angaben vor.

2) Hardy II, 348. Hiouen Ths. l. c. Nach diesem hat der Buddha auch noch im Sarge gepredigt, den Arm gegen Ânanda ausgestreckt, und eine Frage an ihn gerichtet. Der Sarg ist nach der rationalistischen Version siebenmal um die Stadt getragen worden, nach supernaturalistischer hat er aus eigener Kraft den Weg siebenmal um dieselbe gemacht. Foe K. K. 238.

3) Nach anderen Berichten zünden ihn die Dêvas an.

theilt und jeder Empfänger baut über demselben einen Stûpa.[1]) Die Urne, in welcher vor der Theilung die sämmtlichen Reliquien gelegen, wird dem Brahmanen zuerkannt, welcher den Streit geschlichtet, und er errichtet über derselben ebenfalls einen Stûpa. Die Asche des Holzstosses endlich wird in dem zehnten und letzten Thurme, dem sogenannten „Kohlenthurme,“ beigesetzt. Doch König Adjâtaçatru — fährt die Legende fort — öffnete später alle diese Gebäude mit Ausnahme des zuletzt genannten[2]) und des zu Râmagrâma,[3]) nahm die Heiligthümer heraus und vereinigte diese alle in einem einzigen Stûpa zu Râdjagriha. Zweihundert Jahre später sind dieselben durch König Açôka über ganz Indien vertheilt und zerstreut worden.[4])

Der Buddha, vor dem alles Daseyn ein nichtiges ist, der den Leib mit der augenblicklich auftauchenden und zerplatzenden Wasserblase vergleicht, hat sicherlich die Reliquienverehrung eben so wenig gelehrt und geboten, wie der Christus, obgleich dieselbe in seiner Kirche zu einem, wo möglich, noch wüsterem Fetischdienste geworden ist, als in der katholischen. Wir haben es demnach hier mit einer Sage zu thun, die freilich im Vergleich zu mancher andern über einzelne seiner wundersamen Thaten und Lebensumstände noch alt genannt werden mag, die indess, wie der ganze

1) Die acht Empfänger sind:
1. *Adjâtaçatru* von Râdjagriha,
2. Die *Litschavi* von Vâiçâlî,
3. Die *Çâkjas* von Kapilavastu, die folglich nicht ganz ausgerottet waren,
4. Die *Baleja* von Allakappa,
5. Die *Kôçala* von Râmagrâma,
6. Die *Brahmanen* von Vetthadvîpa,
7. Die *Malla* von Pâvâ,
8. Die *Malla* von Kuçinagara.

Turnour l. c. 1013. Die Angaben der nördlichen Buddhisten stimmen im Wesentlichen damit überein. As. Res. XX, 316. Foe K. K. 240.

2) Er stand noch zu Fa hians Zeit. Foe K. K 235 (la tour des charbons).

3) Hiouen Ths. 128. Nach Mahâvanso p. 185 wäre er durch eine Ueberschwemmung des Ganges zerstört worden.

4) Die Singhalesen haben ein eigenes Werk (Thûpavanso) über die Errichtung jener Grabdenkmäler. Nach anderer Wendung der Sage war es erst Açôka, der sie eröffnete und die Reliquien herausnahm, Burnouf 372. Foe K. K. 227, 255.

Reliquienkram, als öffentlicher, kirchlicher Cultus und die Sitte, Stûpas über den Gebeinen der Heiligen zu errichten, schwerlich weit über das Zeitalter Açôka's hinausreicht.

So viel von der Lebensgeschichte Çâkjamuni's.[1])

Die Frage, wann er gelebt, oder — falls man dessen historische Persönlichkeit leugnet — wann die nach ihm benannte Lehre entstanden ist, lässt sich bis jetzt nur mit annähernder Wahrscheinlichkeit beantworten. Denn die Zeitrechnungen der verschiedenen buddhistischen Völker nach dem Geburts- oder Todesjahre ihres Erlösers, die sonstigen Annahmen und Angaben heiliger oder unheiliger Autoritäten weichen nicht weniger, als um beiläufig 2000 Jahre von einander ab.[2]) Die Inder selbst scheinen bei gänzlichem Mangel kritischen Sinnes in dem Jahrhunderte, in welchem der Buddhismus bis zu den gebildeten, verständigen und in ihrer eigenen Chronologie meist so zuverlässigen Chinesen vordrang, nichts Sicheres hierüber mehr gewusst zu haben; in späteren Perioden natürlich noch viel weniger.[3]) Durch diese, wie jene, sind aber die Schätzungen der übrigen Buddhisten des Nordens grossentheils bestimmt worden.

Bei den Chinesen kennt man etwa ein halbes Dutzend derartiger Berechnungen, die sich indess auf drei zurückführen lassen;[4])

1) Auf den kürzesten Ausdruck zurückgeführt, würde dieselbe etwa so lauten: Er war ein Königssohn, welcher der Welt entsagte, sich den Ruf grosser Weisheit und Tugend erwarb, und dadurch viele Schüler und Anhänger um sich sammelte. Die Buddhisten selbst fassen sie bisweilen in der Art zusammen.

2) Die bis zum Jahre 1830 bekannten findet man tabellarisch zusammengestellt in von Bohlens „Altem Indien“ I, 315 flg. Benfey 36 und 37.

3) Hiouen Ths. 131 : Depuis le Nirvâna jusqu'aujourd'hui (um 630 n. Chr.) les uns (er hat hier ohne Zweifel indische Angaben vor Augen) comptent douze cents ans, les autres quinze cents ans; il y en a enfin qui affirment qu'il s'est écoulé plus de neuf cents ans, mais que le nombre de mille ans n'est pas encore complet. Nach Abulfazl soll der Buddha 1366 vor Chr. geboren seyn; nach der Chronik von Kaschmir noch früher. Vgl. Râdjatarangini b. Troyer II, 406 flg.

4) Note von Stan. Julien zur Vorrede des Rgya tscher rol pa XV. Der Tod des Buddha wird entweder 1130 oder 949 oder 767 v. Chr. gesetzt. Die übrigen weichen höchstens um ein Jahr von diesem ab. Vgl. Asia polyglotta 123. Tabl. hist. de l'Asie 62, 63. Foe K. K. 41 flg. 346. Fa hian nimmt das Jahr 1084 oder 1085 v. Chr. Foe K. K. 335 u. 347.

bei den Tibetanern bereits vierzehn,[1]) zu denen die Mongolen, sonst in geistlichen Dingen nur Nachtreter und Nachbeter der Tibetaner, ihrerseits noch einige hinzugefügt zu haben scheinen.[2]) Näher auf dieselben einzugehen, wäre eben so unnöthig, wie unmöglich, da bei den meisten sich der Grund und die Voraussezzungen, auf welchen sie gebaut sind, nicht einmal ahnen lassen. Es sind eben theologische Aeren, d. h. gemachte, willkürlich zurecht gemachte, aus beliebigen Stellen der heiligen Schriften, scholastischen Schrullen, angeblichen Weissagungen und Verkündigungen zusammencombininirt. Das gilt sogar von der allerbekanntesten und gebräuchlichsten — selbst wenn sie nur annähernd und ganz allgemein gefasst wird — dass nämlich der Büsser der Çakja ungefähr 1000 Jahre vor dem Anfange unserer Zeitrechnung gelebt habe.[3]) Denn auch sie beruht vermuthlich auf einer Prophezeihung, welche demselben in den Mund gelegt wird, jener Verheissung, deren wir schon bei Gelegenheit der Buddhabilder gedachten, dass tausend Jahre nach dem Nirvâna sich das gute Gesetz in den nördlichen Ländern ausbreiten werde. Die Chinesen bezogen diese Weissagung auf sich, und da nun gewisslich und amtlich dasselbe im Jahre 64 n. Chr. in China eingeführt worden ist, so waren sie — schon um den wahrhaftigen und allwissenden Begründer der Lehre nicht Lügen zu strafen — zu der Annahme genöthigt, dass der, von dem diese Verheissung ausgegangen, etwa ein Jahrtausend vor deren Erfüllung im Fleische gewandelt.

Vor einigen Decennien glaubte man sogar einen positiven Beweis für deren Richtigkeit gefunden zu haben. Es ward nämlich ein Verzeichniss von 33 buddhistischen Patriarchen veröffentlicht,[4]) das, mit dem Hintritte des Religionsstifters im Jahre 950 v. Chr.

1) Nach A. Csoma: 2422 — 2148 — 2135 — 2139 — 1310 — 752 — 653 — 546 — 880 — 837 — 576 — 884 — 1060 — 882 flg. Lassen II, 52.

2) Ss. Ssetsen z. B. rechnet 2133 v. Chr. Andere Annahmen bei Pallas I, 19. II, 12 u. s. w.

3) Gewöhnlich setzen die Chinesen die Geburt des Buddha 1027 od. 1029, und dessen Todesjahr 949 od. 950. Ebenso die Japaner (Kämpfer p. 297 ed. Dohm). A. Csoma (As. Res. XX, 41) versichert, dass die tibetanischen Schriftsteller im Allgemeinen das Zeitalter desselben ums Jahr 1000 v. Chr. verlegen.

4) Von A. Rémusat „Sur la succession des trente-trois premiers patriarches de la religion de Bouddha“ (aus der sogenannten Japanischen Encyclopädie gezogen), Mél. As. I, 113—118.

beginnend, die ununterbrochene Reihe seiner Nachfolger bis ins 8te Jahrhundert unserer Zeitrechnung fortführt, und zwar mit Angabe des Todesjahres der Einzelnen oder doch der Zahl der Jahre, während welcher jeder dieser angeblichen Päpste auf dem Stuhle des Buddha gesessen, und überdies — was die Hauptsache ist — mit steter Bezugnahme auf die Regierungsgeschichte der gleichzeitigen chinesischen Kaiser und die officielle chinesische Chronologie. Hier hatte man also einen fortlaufenden, historischen und chronologischen Faden, der noch dazu mit andern bekannten und anerkannten Facten und Daten verwebt schien. Indess auch dies Verzeichniss ist gemacht und hat keinen Anspruch auf historische Geltung. Wir werden bei einer andern Gelegenheit auf dasselbe zurückkommen.

All diesen Zeitrechnungen gegenüber hat die heilige Aera der südlichen Buddhisten entschiedene Vorzüge. Zunächst ist sie bei allen nur eine und dieselbe, denn sie setzen sämmtlich und übereinstimmend das Nirvâna 543 vor Chr.;[1]) ferner ist sie wirklich und amtlich gebraucht worden und noch im Gebrauch; endlich verlegt sie jenes Factum in eine, doch schon einigermaassen historische Zeit, aus der heraus es allenfalls verstanden und mit den früheren Zuständen, wie der späteren Geschichte Indiens in Zusammenhang gebracht werden kann. Dazu kommt, dass jene Religion Jahrhunderte früher nach Ceylon gebracht worden ist, als zu den nördlichen Buddhisten, in einer Periode, in welcher der Tod des Stifters noch nicht so fern lag, dass man ihn beliebig um mehrere Jahrhunderte, ja um Jahrtausende hätte hinaufrücken können. Aus diesen Gründen hat sie denn auch viele Fürsprecher gefunden, und bis auf den heutigen Tag bedienen sich namentlich die Herren Missionäre, bei denen man freilich im Allgemeinen historische Einsicht und Kritik nicht suchen darf, ihrer so ungenirt und positiv, als sey dieselbe ein Glaubenssatz oder eine ma-

1) Nur scheinbare, oder durch Ungenauigkeit veranlasste Abweichungen kommen vor, so dass in den verschiedenen Berichten sämmtliche Jahre von 540—544 sich finden. Davy „Account of the Interior of Ceylon“ 217. As. Res. XVI, 282. Symes „Gesandschaftsreise nach Ava“ p. 329 (der Uebersetzung), Sangermano „Description of the Burmese Empire“ p. 80. Crawfurd „Gesandtschaftsreise nach Siam“ p. 506 (der Uebersetzung) Pallegoix „Siam“ I, 252. Vgl. Burnouf et Lassen „Essai sur le Pâli“ 46, 62 u. a.

thematische Wahrheit. Und doch ist längst darauf hingewiesen, dass auch sie nur priesterliches Machwerk sey und den Tod des Buddha mindestens um mehrere Menschenalter zu weit hinauf verlege. Wir werden in der Geschichte der buddhistischen Kirche zu einem Punkte gelangen, von welchem aus wir im Stande sind, die Richtigkeit jener Zeitrechnung einigermaassen zu prüfen.

Ein gegliedertes, durchgeführtes System der buddhistischen Glaubenslehre, Moral und Philosophie war sicherlich beim Tode Çâkjamuni's eben so wenig vorhanden, als etwa die katholische Dogmatik oder jesuitische Casuistik beim Tode Jesu. Beide Religionsstifter haben höchstens den Grund zu jenen Gebäuden gelegt, welche die Theologie und Scholastik der folgenden Jahrhunderte nach ihrer Art errichtet hat. Demnach kann hier noch keine ausführliche und zusammenhängende Darstellung des Lehrbegriffs gegeben werden; wohl aber ist es zum Verständniss des Folgenden nöthig, gleich jetzt die allgemeine Bedeutung des Buddhismus hervorzuheben. Worin bestand die buddhistische Reform? In welchen Beziehungen ging sie über den Brahmanismus hinaus und trat zu demselben in Gegensatz? Welche Keime lagen von Anfang an in ihr, die Triebkraft genug hatten, um sie zu einer Weltreligion zu machen, einer Religion, zu welcher sich noch jetzt vielleicht ein Drittel des gesammten Menschengeschlechts bekennt? — Wir wollen diese Fragen mit möglichster Kürze zu beantworten suchen.

Rufen wir uns auf einen Augenblick die gesellschaftlichen, religiösen und sittlichen Zustände und Verhältnisse der Inder, wie sie beim Auftreten des Buddha waren, ins Gedächtniss zurück!

Die Einheit und Gesammtheit des Volkes durch die Kasteneintheilung zerrissen; die Mehrheit desselben zur Dienstbarkeit und Knechtschaft verurtheilt, vom geistlichen und weltlichen Despotismus der menschlichen Rechte beraubt, entwürdigt und niedergetreten; das System des Kastenwesens gestützt auf einen wüsten Götzendienst, auf die fürchterliche Lehre von der Seelenwanderung, auf den Glauben, dass das Schicksal des gegenwärtigen Lebens, die jedesmalige Hoheit oder Niedrigkeit der Geburt, durch Verdienst und Schuld in früheren Lebensläufen bedingt sey, gestützt auf eine Unzahl von ständischen Vorurtheilen, von Formen und Satzungen, Gebeten und Opfern, Bussen und Cärimonien, Reinigungen und Peinigungen jeglicher Art, von deren Erfüllung irdisches Glück und

ewiges Seelenheil abhangen, die den Einzelnen ganz und gar und in jedem Augenblick in Anspruch nehmen, deren kleinste, selbst unwillkürliche Verletzung ihn auf unbestimmte Zeit hin unglücklich und unseelig machen kann; durch dies Alles der Brennpunkt der Individualität fast erloschen, der Kern der Sittlichkeit, der Muth des Handelns, Strebens und Schaffens erstickt, so dass es für das indische Volk einzige Lebensfrage geworden war: wie kann man dem Leben für immer entgehen? wie befreit man sich von der Persönlichkeit und der Wiedergeburt? wie gelangt man zum ewigen Tode? u. s. w. — das waren ungefähr die Zustände, wie sie der Einsiedler der Çâkja vorfand.

Durch jene Lebensfrage nach der endlichen, definitiven Befreiung vom Leben war die Ascese, das geistliche Bettlerthum und die Philosophie theils ins Daseyn gerufen, theils erstarkt und gekräftigt und in ihnen hatte sich eine Opposition gegen die brahmanische Hierarchie und das Ceremonialgesetz gebildet, welche erklärte, dass die kirchlichen Mittel und der äussere Cultus zur Erlösung unzureichend seyen.

Unmittelbar und zunächst erscheint nun der Buddha als ein Bettler unter den Bettlern, ein Philosoph unter den Philosophen, äusserlich und scheinbar in nichts von ihnen unterschieden. Mit allen hat er das Grunddogma von der Seelenwanderung gemein und dasselbe Endziel, die Befreiuung vom Weltübel, von der Wiedergeburt. In sehr inniger Beziehung steht er zur Sânkhjadoctrin; von ihr scheint er, wie gesagt, seinen Ausgang genommen zu haben; gleich ihr verwirft er das Brahma als das zur Welt sich entfaltende Urseyn, desgleichen die Autorität der Vedas, die Opfer, den ganzen brahmanischen Cultus und Ritus.

Man verstehe dies nicht falsch. Der Buddhismus, wenigstens der populäre, leugnet nicht eigentlich die Existenz der brahmanischen Götter, er hat dieselben vielmehr in sich aufgenommen und ihnen in seiner Dogmatik und Kosmologie ihren Platz angewiesen; aber sie haben in ihm eine wesentlich veränderte Stellung und Bedeutung erhalten. Selbst Brahmâ, der Göttervater, wird gleich den Dêvas, die schon in der brahmanischen Weltanschauung als Ausflüsse und Geschöpfe desselben gelten, von ihm zu einem Wesen von verhältnissmässig beschränkter Macht und Fähigkeit herabgesetzt. Zwar besitzen die Götter, auch nach buddhistischer Vorstellung, übermenschliche Grösse und Schönheit, übermensch-

liche Kräfte und Künste; doch im Vergleich mit dem Buddha verschwindet alle ihre Herrlichkeit in Nichts. Sie lauschen seinen Reden, gehorchen seinen Befehlen, erscheinen zu Tausenden, zu Millionen auf seinen Wink. Und nicht blos er ist hoch über sie erhaben; sie weichen auch jedem Geistlichen, der die Sünde in sich ausgetilgt und Arhat geworden ist. Der Arhat verdient von den Göttern angebetet, verehrt und gegrüsst zu werden, heisst es in einer stehenden Formel.[1]) „Meine Macht ist sehr gross," spricht einmal Brahmâ in einer Legende, „aber was vermag ich gegen einen Sohn des Tathâgata (einen Priester des Buddha)?[2]) Auf Ceylon ist noch jetzt der Vorrang des Priesterthums vor den Göttern dergestalt anerkannte Thatsache, dass diese letztern dort vor jeder Predigt aufgefordert werden, zuzuhören, sich zu belehren und zu bekehren.[3]) Da endlich, ausschliesslich aller andern Wesen, nur der Mensch die Buddhawürde erlangen, auch nach alter Lehre — wie ich glaube — nur der Mensch Geistlicher werden, folglich auch nur er gerades Weges zum letzten, höchsten Heile gelangen kann; so ist damit, was in den heiligen Schriften auch oft ausdrücklich hervorgehoben wird, die menschliche Natur als die höchste gesetzt. „Der Buddha," sagt ein neuerer Forscher, „hat sich selbst oder vielmehr den Menschen hoch über die abgeschmackten und grausamen Götter des brahmanischen Pantheons erhoben."[4])

Es giebt ausser dem Buddhismus keine Religion, in welcher die Superiorität des Menschen über die Götter dergestalt als Grund- und Glaubenssatz proclamirt würde. Denn der Buddha ist ein Mensch und nur ein Mensch,[5]) nicht etwa die Incarnation eines

1) *Arhat*, wörtlich der „Ehrwürdige," ist derjenige Geistliche, der die Pflichtgebote vollkommen erfüllt, und durch Ueberwindung der Sünde die Stufe der Heiligkeit in der buddhistischen Hierarchie erklommen hat. Das Genauere später.

2) Burnouf 132 u. 133.

3) Davy l. c. 225. Sirr „Ceylon and the Cingalese" II, 113.

4) Barthélemy Saint-Hilaire „Du Bouddhisme," Paris 1855, p. 233.

5) Welche grundfalschen Ideen in dieser Biezichung selbst bei den allergelehrtesten Kennern von anderen Theilen der Religionsgeschichte noch grassiren, zeigt z. B. J. G. Mueller in der „Geschichte der Amerikanischen Urreligionen," Basel 1855, wo er Seite 490 sagt: „Buddha ist nicht eine Anthropomorphirung einer Idee, oder eines göttlich verehrten Naturgegenstandes, sondern immer ein Gott" u. s. w. „Il a

höheren Wesens: seine Weisheit und Hoheit verdankt er keiner Belehnung von oben her, keiner angeblichen göttlichen Offenbarung, sondern lediglich seinem eigenen Streben, seiner Anstrengung, seinem Verdienste, und dennoch ist er als solcher der Inbegriff aller Vollkommenheit. So erscheint denn das Buddhathum als die äusserste Consequenz jener alt-indischen Anschauung, die wir schon in den Veden vorgebildet fanden und die im Bramahnismus oft schroff heraustritt, doch nicht folgerecht durchgeführt wird, der Lehre, dass Andacht, Busse und Heiligkeit, Meditation und Weisheit mächtiger sind, als alle Götter.

Damit erhob sich indess der Buddhismus nicht allzuhoch über den Standpunkt der Sânkhjaphilosophie. Worin geht er nun über dieselbe hinaus?

Die Sânkhjalehre setzt, wie wir gesehen, das Mittel der Befreiung — mit Verwerfung der kirchlichen — allein in die philosophische Erkenntniss, eine Erkenntniss, durch welche die Geistigkeit von der Materie geschieden, dadurch von der Natürlichkeit abgelöst und dem Bande der Körperlichkeit enthoben wird, so dass nach dem Tode des grobmateriellen Leibes keine Wiedergeburt erfolgt. Auch dem Buddhisten ist es die vollkommene Weisheit, die Bôdhi, durch welche in letzter Instanz die Welt überwunden und die Fesseln des Daseyns gesprengt werden; aber zu ihr — das ist die Lehre des Çâkja und das ist der Fortschritt — gelangst du durch blosse Abstraction und Medidation so wenig, wie durch Selbstpeinigung und Werkheiligkeit, sondern durch innere Läuterung, sittliche Zucht, Ausrottung der Selbstsucht.

Damit fällt ein sehr scharfer Accent auf das Moralische, auf die Tugend — Tugend freilich im indischen Sinne, mehr passiver, als activer Natur: Bezähmung der Sinne und des eigenen Willens, Mitleid mit allen Geschöpfen, Sanftmuth, Aufopferungsfähigkeit. Dieses Moralische, diese buddhistische Tugend ist die unerlässliche Voraussetzung jeder höheren Erkenntniss und die letztere nur eine Frucht jener. Unwissenheit ist nichts Anderes,

vécu il a enseigné et il est mort en philosophe," sagt dagegen sehr schön und wahr Burnouf, „et son humanité est resté un fait si incontestablement reconnu de tous, que les légendaires auxquels coûtaient si peu les miracles, n'ont pas même eu la pensée d'en faire un Dieu après sa mort" (p. 388). Dem widerspricht nicht, dass er in der buddhistischen Phraseologie „Gott der Götter" u. a. betitelt wird.

als Verdüsterung der Seele durch Begier, Leidenschaft und Laster: sind diese Ursachen entfernt, so schwindet die Folge von selbst. Wie ein Spiegel, je mehr du ihn von Flecken reinigst, um so deutlicher die Bilder der Gegenstände zurückwirft, so wird auch die Seele, in dem Maasse, als sie die Schlacken der Sinnlichkeit und des Egoismus ausscheidet, des reinen, wahrhaften, irrthumsfreien Wissens theilhaftig. In dem Moment, in welchem die Sünde ganz ausgetilgt worden, geht die unendliche Erkenntniss auf.[1])

Je mehr die reinern Quellen zur Erforschung des Buddhismus eröffnet worden, je mehr die Kritik angefangen hat, das Frühere von dem Späteren, den Kern von der Schaale und den Auswüchsen zu sondern, desto klarer beginnt sich herauszustellen, dass diese so phantastische und wiederum so abstract-speculative Lehre in ihrem Anfange, in ihrem Principe schlicht und einfach, mehr ethisch und rational, als dogmatisch und scholastisch, mehr practisch als theoretisch gewesen ist, und darin liegt ihre eigentliche Bedeutung und ihr Charakter, dass sie dem in Mythologie und Theologie, Schulgelehrsamkeit und Speculation, Cärimonien und Aeusserlichkeiten jeden Schlages, Werkheiligkeit und Scheinheiligkeit, priesterlichem und philosophischem Hochmuthe erstarrtem Brahmanismus gegenüber, das Wesen der Heiligung in die Gesinnung verlegte, in die Reinheit des Herzens und des Wandels, in Wohlwollen, Erbarmen, Nächstenliebe und unbegränzte Opferfreudigkeit, und dass sie demgemäss von der wüsten, Alles überwuchernden, Geist und Herz erdrückenden Tradition und Priestersatzung, der abstrusen Schulweisheit und sich überfliegenden Speculation an das natürliche Gefühl und den gesunden Menschenverstand als den höchsten Richter in religiösen Dingen appellirte.[2])

1) „Sûtra der 42 Sätze," aus dem Tibetanischen übersetzt von A. Schiefner, in dem Petersburg. Mélanges As. I, 442 flg.: „Keinen Nutzen," sagt daselbst der Buddha, „hat es, nur zu wissen, dass die höchste Einsicht ohne Merkmale und Kennzeichen ist, von grosser Wichtigkeit ist es aber, auf den Wandel des Gemüths Acht zu haben."

2) Burnouf. Unter andern p. 336: Il y a peu de croyances en effet qui reposent sur un aussi petit nombre de dogmes et même qui imposent au sens commun moins de sacrifices. Je parle ici en particulier du Bouddhisme qui me parail être le plus ancien, du Bouddhisme humain, si j'ose ainsi appeler, qui est presque tout entier dans les règles

Wenn erst die Religion zur Kirche, die Kirche zur Hierarchie, oder zur politischen und polizeilichen Maschine geworden ist, dann sind es freilich meist unverständliche und der Vernunft widersprechende Dogmen, oder blendende Cärimonien, amüsante Festlichkeiten und Processionen, eclatante Wunder u. dgl., wodurch sie den grossen, unwissenden Haufen gefangen hält; ursprünglich aber beruhen die sogenannten positiven Religionen, welche die Schranken der Volksthümlichkeit durchbrochen und zu Weltreligionen geworden sind, auf einigen wenigen, tief im Wesen des menschlichen Gemüths und der Phantasie wurzelnden uud darum einfachen Grundsätzen und Geboten. So der Christianismus, so der Islam, so auch der Buddhismus.

An sich konnte die Sânkhjaphilosophie, der das abstracte, metaphysische Wissen der einzige Weg zum Heile ist, nie etwas Anderes seyn, als ausschliessliches Eigenthum der Schule, der Gelehrten, und nur innerhalb dieser Kreise gegen das brahmanische Kirchenthum Opposition machen; die Buddahlehre dagegen, wenn auch vielleicht von jener ausgehend, barg in der Allen zugänglichen Unterlage, welche sie jener Doctrin gab, die Fähigkeit und den Trieb, die Fesseln der Schule zu sprengen, hinauszudringen ins Volk und zur Religion zu werden.

Wir sind zu dem Punkte gelangt, der allein schon hinreicht, zu erklären, wie der Buddhismus in der Entwickelungsgeschichte der Inder Epoche machen, einen mächtigen Gegensatz gegen das Brahmanenthum bilden, von ihm zuletzt blutige Verfolgungen erleiden und sich weit über die Grenzen Indiens hin ausbreiten konnte, — an Alle, Alle schlechthin, an alle athmenden Wesen und zunächst an alle Menschen, ohne Rücksicht auf Geburt und Kaste, auf Gelehrsamkeit und Bildung richtet sich die Botschaft Çâkjamuni's. Wer die Verhältnisse Indiens kennt, wer je einen Blick in Manu's Gesetzbuch geworfen hat, der wird gestehen, dass dies ein Gedanke der unerhörtesten, revolutionärsten Kühnheit war, ein Gedanke von ähnlicher Tragweite, wie jener Paulinische, die Christianer nicht mehr an das jüdische Ceremonialgesetz zu binden. Der Buddha beruft alle Kasten, auch die

très simples de morale etc. Vgl. Lassen „Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes“ III, 173. Stevenson im Journ. of the Roy. As. Society, Vol. VII, p. 1.

Mischkasten, die untersten, unreinen, verworfenen Volksclassen, gleichmässig zur Theilnahme am Heil, zur Befreiung vom Weltübel, d. h. zum geistlichen Leben, während das brahmanische Gesetz dies letztere streng auf die drei oberen Stände, die „Zweimalgeborenen," beschränkte. Er leugnet nicht, im Gegentheil, er bestätigt die alte Lehre, dass es vom Verdienste und von der Schuld früherer Handlungen abhange, in welcher Kaste du geboren werdest, aber er stellt dagegen den Satz auf — und das ist der Fortschritt —: jeder Kaste ohne Unterschied ist die Möglichkeit gegeben, durch Keuschheit und Enthaltsamkeit, durch Werke der Liebe und Busse, mit einem Worte, durch Austilgung der Sünde sofort zum letzten höchsten Heile zu gelangen.

Die Stellung des Buddhismus zum Kastenwesen ist zu einer gelehrten Streitfrage geworden. Einerseits ist es in der That zu viel gesagt, wenn man den Asceten der Çâkja als einen s o c i a l e n Reformer darstellt, der sich gegen die Tyrannei der höheren Stände erhoben, die Gleichheit aller Menschen gepredigt und für die Abschaffung der Kasten geeifert,[1]) dessen Lehre überall, wohin sie gedrungen, die erblichen Standesunterschiede ausgelöscht, wie in Hinter-Indien, in China, in der Mongolei u. s. w.; denn es hat — abgesehen von dem Uebrigen — in diesen Ländern niemals Kastenwesen gegeben. Noch unrichtiger ist es indess auf der andern Seite, aus dem Umstande, dass seit länger als 2000 Jahren in Ceylon Buddhathum und Kastenthum nebeneinander bestehen, den Schluss zu ziehen, dass zwischen beiden kein principieller Widerstreit statt finde. Denn einmal hat die singhalesische Kasteneinrichtung bekanntlich eine sehr wesentliche Modification durch den Einfluss des Buddhismus erlitten, andrerseits würde die obige Thatsache höchstens beweisen, dass auch die religiöse Doctrin nicht immer im Stande ist, die bestehenden gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse ganz nach ihren Grundsätzen und Anschauungen umzugestalten. Christenthum und Leib-

1) So z. B. wenn C u n n i n g h a m l. c. 51 und 52 ihn „the champion of religious liberty and social equality" nennt, — „a great social reformer who dared to preach the perfect equality of all mankind, and the consequent abolition of caste, in spite of the menaces of the most powerful and arrogant priesthood in the world" etc. Richtiger definirt M i l l den Buddha als „a philosophical opponent of popular superstition and Brahmanical caste."

eigenschaft sind auch einander entgegengesetzt, und doch hat sich jenes, freilich in völligster Entartung, Jahrhunderte lang mit derselben vertragen, verträgt sich mit derselben noch in Russland, wie mit der Sclaverei in Amerika.

Die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte. Der Buddha kämpft nicht eigentlich und direct gegen das Kastenwesen, er verwirft es nicht als politische Institution,[1]) erklärt dasselbe vielmehr und begründet es durch die Theorie der moralischen Ursachen und Wirkungen, erkennt es also nicht blos als thatsächlich, sondern als ursächlich berechtigt an; aber dennoch liegt in seiner Lehre — als Consequenz — die Aufhebung desselben. Denn wenn alle Stände auf gleiche Weise zum letzten, höchsten Gute oder — was in der Praxis das nämliche besagt — zum geistlichen Stande, zur Ascese Zugang erhalten, so sind sie eben damit auch in letzter, höchster Instanz als gleich, als gleichberechtigt anerkannt, der Stand selbst mithin etwas Gleichgültiges, Nichtiges, Verschwindendes.

Die Kaste ist gleichgültig, — diese Ansicht, der wir schon in der Lebensgeschichte Çâkjamuni's bei Gelegenheit seiner Brautbewerbung begegnet sind, wird in buddhistischen Legenden und Tractaten so häufig wiederholt, dass es kaum der Anführungen bedarf; sie ist gleichgültig und der Unterschied der Stände schon darum ein unwesentlicher, weil alle Menschen, der Brahmane, wie der Tschândâla, der König, wie der Sclav, derselben Hinfälligkeit und Körperschwäche und andrerseits demselben Gesetze der Vergeltung unterworfen sind. „Zwischen einem Brahmanen und einem Menschen andrer Kaste ist nicht der Unterschied, wie zwischen Gold und Stein, zwischen Licht und Finsterniss. Der Brahmane ist vom Weibe geboren, ganz wie der Tschândâla. Wenn der Brahmane todt ist, verlässt man ihn als einen unreinen Gegenstand, ganz wie bei den andern Kasten: wo ist denn nun der Unterschied?" — Diese Worte werden in einer buddhistischen

1) Vgl. Stuhr „Die chinesische Reichsreligion" u. s. w. p. 86: „Der von den Buddhisten gepredigte Grundsatz von der natürlichen Gleichheit der Menschen, der zur Verwerfung des Kastenwesens führte, kann ursprünglich und in früheren Zeiten nur immer im geistlichen Sinne gedeutet worden seyn, bis er später auch im politischen Sinne genommen wurde."

Legende freilich einem Tschândâlakönige in den Mund gelegt.[1]) Mit denselben Gründen aber wird von dem berühmten Jünger Kâtjâjana dem Beherrscher von Avanti die Gleichheit aller Menschen bewiesen, so dass dieser eingestehen muss: „In der That, ich sehe keinen Unterschied zwischen den vier Kasten."[2]) „Die Brahmanen" — soll der Buddha gesagt haben — „erklären ihr Geschlecht für ein reines in dieser und in der künftigen Welt, weil sie aus Brahmâ's Munde entstanden seyn wollen. Ich meines Theils bin Bhixu (Bettler) und habe weder eine Kaste, noch den Stolz und die Selbstliebe der Brahmanen. In dieser Welt ist für Alle nur ein Gesetz: strenge Bestrafung des Lasters und Belohnung der Tugend. Wären die Brahmanen über dieses Gesetz erhaben, gäbe es für sie keine unseligen Folgen der Sünde und nur selige Vergeltung, so hätten sie das Recht, auf ihre Kaste stolz zu seyn. Allein das Gesetz der Vergeltung erstreckt sich auf alle Menschen ohne Ausnahme; keiner kann ihm entgehen. Dem Bösen wird mit Bösem vergolten, und dem Schwarzen mit Schwarzem, gerade so, wie dem Reinen das Reine, dem Weissen das Weisse folgt. Seht die Brahmanen an: sie heirathen und zeugen Kinder; sie unterscheiden sich in nichts vom gemeinen Sterblichen und dem ohnerachtet thun sie gross mit ihrer Reinheit"[3]) u. s. w. Indirect ist damit allerdings die Verwerfung des Kastenwesens ausgesprochen und bei den Verhältnissen Indiens nicht zu verwundern, dass sich aus der ursprünglichen Gleichgültigkeit eine wirkliche, positive Polemik gegen dasselbe entwickelte. Es giebt buddhistische Werke jüngeren Datums, die sich mit dieser Polemik beschäftigen und selbst von christlichen Missionären zur Bekämpfung der ständischen Vorurtheile des Brahmanismus benutzt werden.[4])

1) Burnouf 209. Vgl. ibd. 374 flg.

2) Hardy II, 80 flg., aus dem Mathurâ-Sûtra. Dasselbe demonstrit Gâutama selbst dem Könige von Kôçala. As. Res. XX, p. 64.

3) Nach Palladji bei Erman l. c. 21.

4) So der *Vadjrasûcî* des *Açvaghôscha*, ungewissen Zeitalters. Herausgegeben und übersetzt von Wilkinson und Hodyson: „The *Wajra soochi* or Refutation upon which the Brahmanical institution of caste is founded, by the learned Boodhist *Ashwa Ghochu*." Transactions of the Roy. As. Soc. III, 160 flg. Auch von Percival für Missionszwecke in Ceylon übersetzt. Tennent „Das Christenthum auf Ceylon" p. 81 der Uebersetzung von Zenker (1. Ausgabe). Darin das bekannte Argument:

Die Kaste ist gleichgültig: niemand wird durch sie vom Anhören der Lehre und vom Heilswege ausgeschlossen. „Mein Gesetz," spricht der Buddha, „ist ein Gesetz der Gnade für Alle,"[1]) und ein andermal: „Da die Lehre, welche ich vortrage, durchaus rein ist, so macht sie keinen Unterschied zwischen Vornehm und Gering, zwischen Reich und Arm. Sie ist z. B. dem Wasser gleich, welches Vornehme und Geringe, Reiche und Arme, Gute und Böse abwäscht und Alle ohne Unterschied reinigt. Sie ist ferner beispielsweise dem Feuer vergleichbar, welches Berge, Felsen und alle grosse und kleine Gegenstände zwischen Himmel und Erde ohne Unterschied verzehrt. Ferner ist meine Lehre auch dem Himmel ähnlich, indem in derselben ohne Ausnahme Raum ist, für wen es auch sey, für Männer und Weiber, für Knaben und Mädchen, für Reiche und Arme."[2])

„Wie daher die vier Flüsse, welche in den Ganges fallen, den Namen verlieren, sobald sie ihr Wasser in den heiligen Strom ergossen haben, so hören auch die Bekenner des Buddha auf, Brahmanen, Kschatrijas, Vâiçjas und Çûdras zu seyn."[3])

Diesem Grundsatze zufolge nahm der Einsiedler der Çâkja, wie wir schon gesehen, Menschen aller Classen unter seine Anhänger auf: Brahmanen, namentlich unwissende und beschränkte, die zwar hoch über die Mitglieder anderer Kasten erhaben, doch in ihrer eigenen wenig geachtet waren, desgleichen Könige und Krieger, aus deren Mitte er ja selbst hervorgegangen seyn soll, und die vielleicht im Buddhismus auf ähnliche Weise ein Mittel zur Schwächung der Hierarchie sahen, wie die deutschen Fürsten und Herren in Luthers Reformation, — auch wenn es sich dabei in Indien nicht um Einziehung geistlicher Güter handelte —, ferner Kaufleute und Hausherren, Handwerker und Diener, kurz, Leute jeglichen Standes; ganz besonders aber scheint sein Ruf

„Der Fuss eines Tigers ist sehr wohl von dem eines Elephanten zu unterscheiden, und der eines Elephanten wieder von dem eines Menschen; Niemand aber wird angeben können, wodurch sich der Fuss eines Brahmanen von dem eines Çûdra unterscheidet." Nach Weber „Akad. Vorlesungen" 156 ist Einzelnes in demselben aus einem späteren Vêdântatractate entlehnt.

1) Burnouf 206.

2) Der Weise und der Thor 282 flg.

3) Foe K. K. 60. Dieselbe Sentenz bei Hardy I, 11.

der Befreiung aus sehr natürlichen Gründen von den untersten Volksschichten, den Unreinen und Ausgestossenen, gehört worden zu seyn.

Es ist mit den religiösen Umgestaltungen und Umwälzungen in der Regel, wie mit den politischen und gesellschaftlichen. Die höheren Stände, die Besitzenden, geistliche, wie weltliche, haben nur selten und ausnahmsweise ein Interesse, sich ihnen anzuschliessen und sie zu begünstigen, und sind andrerseits meist viel zu selbstsüchtig, zu sehr von den Genüssen und der Genusssucht ausgehöhlt und zerfressen, als dass sie sich für eine Idee, auch wenn sie dieselbe als Wahrheit anerkennen, oder für eine Neuerung, welche ihnen keinen materiellen Nutzen verspricht, begeistern könnten. Ganz anders die unteren, unterdrückten, auf die Hoffnung angewiesenen Volksclassen.

Der Christus hat es für unmöglich erklärt, dass ein Reicher ins Himmelreich komme; auch der Buddha lehrt: „Es ist schwer, reich zu seyn, und den Weg zu lernen.“[1])

„Schwer ist es“ — klagt ein Gott in der Legende — „in den geistlichen Stand zu treten, wenn man in einem hohen und vornehmen Geschlechte wiedergeboren wird; leicht jedoch, wenn man von niederem und geringem Geschlecht ist.“[2])

Es ist eine schöne Legende und erinnert an die Frau im Evangelium, die einen Heller in den Gotteskasten wirft, dass ein Armer den Almosentopf des Buddha mit einer Hand voll Blumen füllt, während ihn reiche Leute mit 10,000 Scheffeln nicht anfüllen können;[3]) so wie jene andere, dass von allen Lampen, welche einst zu Ehren des Buddha angezündet worden, nur eine einzige, die von einem dürftigen Weibe dargebracht ist, die Nacht hindurch brennt, während die übrigen, von Königen, Ministern u. s. w. gespendeten erlöschen.[4])

1) Sûtra der 42 Sätze in den (Petersburg.) Mélang. As. I, 442. Huc et Gabet Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine II, 149.

2) Der Weise und der Thor 40. Aehnlich in einer Inschrift Piyadasi's (Lotus de la bonne loi p. 659): „Es ist für den gewöhnlichen und vornehmen Mann schwer, zum ewigen Heile zu gelangen, sicherlich aber für den vornehmen am schwersten.“

3) Foe K. K. 77.

4) Der Weise und der Thor 327 flg.

Wie daher der Sohn des Zimmermanns sich an die Fischer, Zöllner und Sünder wandte, an die Armen und Mühebeladenen und diese zu sich berief, so der Sohn der Çâkja an die Unreinen, Verachteten und Verstossenen, von den Brahmanen Verfluchten, bis herunter zu den Tschândâlas.

Hier erscheint der Buddhismus in seinem schönsten Lichte, seiner allumfassenden Milde und Liebe, so dass wir oft unwillkürlich an die erste Verkündigung des Christenthums gemahnt werden, z. B. wenn wir den Lieblingsjünger Ânanda mit dem Tchândâlamädchen am Brunnen sehen. Er ist müde und durstig nach langer Wanderung, bittet sie: „Gieb mir zu trinken!" Sie antwortet ihm, sie sey eine Tschândâlî und könne sich ihm nicht nahen, ohne ihn zu verunreinigen. Er aber entgegnet: „Meine Schwester, ich frage nicht nach deiner Kaste, noch nach deiner Familie; ich bitte dich um Wasser, wenn du es mir geben kannst," worauf sie von ihm für das geistliche Leben gewonnen wird.[1])

Beispiele der Art, vor denen die rechtgläubigen Brahmanen schauderten, kommen häufig in der Legende vor, so dass wir das ganze indische Proletariat mit seinen verschiedenen Unterarten und Abarten und Ausartungen in der Umgebung des Siegreich-Vollendeten vertreten finden: Çûdras und Tschândâlas, Bartscheerer und Strassenkehrer, heruntergekommene Geschäftsleute, verschuldete Hausbesitzer, schwachsinnige, verlassene Greise, Bettler und Krüppel jeglicher Gestalt, ausgediente Curtisanen, Mädchen, die auf Düngerhaufen schlafen, ja selbst Diebe, Mörder und berüchtigte Strassenräuber; mit einem Worte, die Elenden und Unglücklichen eilen zu ihm, um durch ihn von ihrer Last erlöst zu werden.[2])

Es ist wohl keine Frage, dass, wenn das indische Volk nicht schon völlig verreligionisirt und durch den theologisch-priesterlichen Vampyrismus und weltlichen Despotismus alles Bluts und Lebensmuths beraubt gewesen wäre, der Ruf der Befreiung und die Predigt von der Gleichheit der Menschen, welche Çâkjamuni

1) Burnouf 205 flg.

2) Beispiele bei Burnouf 197 flg. Hardy II, 249, 253. Schiefner 7, 278, 297. Der Weise und der Thor 111 flg., 155, 282, 300 flg. Später hat natürlich die Praxis hinsichts der Aufnahme in die Genossenschaft mancherlei Beschränkungen erfahren, wie z. B. bei Sclaven, Aussätzigen, Verbrechern u. dgl.

ergehen liess, zu einer ähnlichen Erhebung der untersten Volksclassen hätte führen müssen, wie Luthers Predigt von der christlichen Freiheit zum Bauernaufstande. Nichts destoweniger und obgleich der Buddhismus nach seiner Art nie einen gewaltsamen Schritt zum Umsturz der Kasteneinrichtung gethan oder veranlasst hat, so ist er doch während seiner Blüthezeit in Indien unfehlbar von dem günstigsten Einflusse gewesen, um die Schroffheit der Trennung zu mildern und die ständischen Vorurtheile abzuschwächen, so dass es wohl etwas zu viel gesagt ist, wenn man ihm jede bedeutende Einwirkung auf das Kastenwesen absprechen will.[2]) Im Gegentheil, die Reihe blutiger Verfolgungen, durch welche endlich nach anderthalb tausendjährigem Bestehen die Lehre des Çâkjasohnes auf der Halbinsel ausgerottet worden ist, beweist nur zu deutlich, dass deren nivellirende Tendenz den brahmanischen Institutionen und Interessen die grösste Gefahr drohete, und dass die Brahmanen sich dieser Gefahr in ihrem ganzen Umfange bewusst waren.

Wer sich aber an die Menge wendet und selbst den Unwissendsten und Ungebildeten den Pfad der Rettung zeigen will, dessen Lehrweise darf unmöglich anders, als populär und fasslich und allgemein verständlich seyn. Und so ist es: der Buddha ist nicht blos Lehrer der Schule, wenn er es überhaupt gewesen, sondern Prediger des Heils; seine Methode daher nicht dogmatisch, noch systematisch, noch wissenschaftlich überhaupt. „Ein Abgrund liegt zwischen ihr und der brahmanischen.“ Der brahmanische Guru unterrichtet eine geringe Anzahl Schüler in unzähligen heiligen Gebräuchen, im Lesen der Vedas und ihrer Auslegung, in abstracten Wissenschaften, als Grammatik, Prosodie, Astronomie, Philosophie, und zwar in jener genau vorgeschriebenen, scholastischen Weise, mit jenen streng formulirten Aphorismen voll absichtlicher Dunkelheit, wie sie der Theologie geziemt. Ganz anders der Stifter des Buddhismus. Wir sehen ihn in den Sûtras und Legenden auf öffentlichen Plätzen, in Gärten u. s. w. im Gespräch mit seinen Jüngern, umgeben von zahlreichen Volkshaufen aller Stände. Er selbst leitet das Gespräch, beantwortet die Fragen die Schüler, meist mit Beispielen und Gleichnissen,

2) Diese spricht ihm der Verfasser des Aufsatzes im Westminster Review von 1856 (Buddhism, Mythycal and Historical) völlig ab, wie ich aus den Auszügen im Ausland (1856, Nr. 46) ersehe.

namentlich mit Erzählungen, welche auf die Idee der Seelenwanderung Bezug haben, in welchen etwa das gegenwärtige Schicksal, Glück oder Unglück einer bestimmten Person aus deren Verdiensten oder Vergehen in früheren Geburten abgeleitet wird, mit allgemeinen oder speziellen, auf einen vorliegenden Fall bezüglichen Nutzanwendungen u. dgl. Kurz, es sind Volksreden, die er hält, Predigten auf der Strasse, eine bis dahin in Indien unerhörte Erscheinung.[1])

Ja, es war eine Revolution, die in dieser Lehre und Lehrweise eingehüllt lag, obgleich sie bei der spiritualistischen und transscendenten Geistesrichtung, der Abgeschwächtheit und Muskellosigkeit der Inder nicht ins Politische und Weltliche umschlug —, nicht blos eine theologisch-philosophische, sondern auch eine ethische Revolution. Mit dem ganzen bestehenden Systeme, mit der ganzen religiösen Theorie und Praxis, ja mit der gesammten Vergangenheit und Tradition des indischen Volks hat der Königssohn von Kapilavastu gebrochen und Alles, was bisher in Kirche und Staat, in Schule und Haus für hoch und heilig, für göttliche Offenbarung und Institution gegolten hatte, mochte es sich aus der altarischen Vorzeit erhalten haben, oder erst während des brahmanischen Mittelalters geschaffen seyn, entweder geleugnet und verworfen, oder für geringfügig und unwesentlich erklärt. Die Veden haben keine Autorität, die Kaste ist gleichgültig, die Götter und der allmächtige Brahmâ selbst sind für den wahren Gläubigen so gut wie nicht vorhanden; also keine Theologie, keine Dogmatik und Liturgie, keine Studien und Auslegungen der heiligen Schriften, keine Tempel und Altäre, Opfer und Spenden, Ritualien und Cärimonien, Weihungen und Waschungen, folglich auch keine Brahmanen, keine Hierarchie, keine Vorrechte der Geburt, keine Selbstpeinigungen und qualvollen Bussen, und — was die Hauptsache ist — dies auf offener Strasse dem grossen Haufen predigen, das war in der That ein starker Radicalismus, der, wenn er nicht die beiden Dogmen vom Weltübel und von der Seelenwanderung beibehalten, völlig tabula rasa gemacht hätte. An die Stelle jener unzähligen religiösen und kirchlichen Positivitäten im Himmel und auf Erden tritt für das Volk die Moral, eine Moral natürlich mit überwiegend indisch-passivem und quie-

1) Burnouf 37, 194.

tistischem Anstrich, die Moral der Entsagung, des Mitleids, der Sanftmuth, der Bezähmung der Leidenschaft. Zu dieser bedarf es aber nur des reinen, ernsten Willens, und jeder ohne Unterschied ist zu derselben berufen.

Unmittelbar und zunächst prägte sich dieser Radicalismus in der Sphäre der Ascese, des geistlichen Bettlerthums, aus. Es erhielt durch ihn die breiteste Grundlage, und der Zugang zu derselben war mit einer bisher unerhörten Leichtigkeit verbunden. Damit hängt aber noch eine andere wesentliche Umgestaltung desselben zusammen.

Bis zur Zeit des Buddha waren die religiösen und philosophischen Bettler lediglich Eremiten, Einsiedler. Zwar gab es längst unterschiedene Classen von Asceten, und jede derselben hatte ohne Zweifel ihre bestimmten Vorschriften über die Mittel und Stadien der Busse, über Tracht, Enthaltsamkeit, körperliche und geistliche Exercitien u. dgl.; aber nichts destoweniger war innerhalb derselben der Einzelne nur auf sich angewiesen und stand zu den übrigen Anachoreten derselben Species in keiner anderen Beziehung, als dass er das gleiche Kleid oder Fell trug — wenn er eins trug — dieselben Speisen ass, dieselben Kasteiungen und Meditationen durchmachte u. s. w. Auch gab es bereits nachbarliche, miteinander verbundene Sideleien, Eremitagenkreise (*Açrama mandala*), da die Versuchungen und Gefahren der Einsamkeit, die Furcht vor wilden Thieren u. a. oft die heiligen Männer zwang, ihre Hütten oder Zelte nahe bei einander aufzuschlagen, — in buddhistischen Legenden werden Plätze in Wäldern beschrieben, in denen wohl Hunderte von Büssern zusammen hausen;[1]) — indess auch dergleichen Einsiedler wurden durch kein gemeinsames Band mit einander verknüpft, durch kein Gesetz des Gehorsams und der Unterordnung, durch keine gegenseitige, bindende Verpflichtung. Es lag das in dem Wesen und Zweck der brahmanischen Ascese. Diese ist nämlich durchaus selbstisch und egoistisch: der Büsser leidet und arbeitet nur für sich, ausschliesslich für sein Heil und seine Befreiung. Anders der Buddhist, der nur zum Heile gelangen kann, indem er das Heil seiner Mitgeschöpfe fördert, dessen Entsagungen und Aufopferungen nie blos die eigene

1) Auch in den epischen Gedichten, die freilich in ihrer jetzigen Gestalt nachbuddhistisch sind, erscheint das Zusammenleben der Eremiten als Regel, das Alleinwohnen als Ausnahme. Lassen I, 581.

Erlösung, sondern zugleich die aller athmenden Wesen zum Endziele haben. Vereinzelung war deshalb Princip des brahmanischen Bettlerthums; Gemeinschaft wurde das der Buddhisten. „Viele," sagt Çâkjamuni, „suchen, von Angst umhergetrieben, eine Zuflucht in den Gebirgen und Wäldern, in den Einsiedeleien und unter heiligen Bäumen; aber das ist nicht das beste Asyl" u. s. w.[1]) Dem atomistischen Anachoretenthum gegenüber verband er seine Schüler — so sehr er ihnen beziehungsweise die Einsamkeit empfiehlt — zu einem geschlossenen religiösen Körper, einer Brüderschaft, einem Orden. Er ist mit einem Worte Schöpfer der gemeinsamen Disciplin, Schöpfer des eigentlichen Cönobitenthums und Klosterwesens und hat folglich in der Geschichte des indischen Ascetenlebens eine ähnliche Bedeutung, wie Pachomius in der Geschichte des christlichen.[2])

Auch die Zusammensetzung der buddhistischen Gemeinde musste alsbald die Nothwendigkeit der Organisation fühlen lassen; denn eine Gemeinde, welche sich aus Mitgliedern aller Kasten rekrutirte und sogar Weibern den Zutritt zu derselben gestattete, hätte ohne Disciplin und Subordination sogleich wieder auseinander fallen müssen.

Nach der ursprünglichen Ansicht und Absicht des Stifters sollte die von ihm gegründete Genossenschaft vielleicht eine rein geistliche seyn, nur Religiose, nur Mönche und Nonnen umfassen; indess liegt einerseits im Princip des Buddhismus ein unbegränzter, unverwüstlicher Bekehrungseifer, — er will Alles, was Athem hat, erlösen —, andrerseits wird eine Brüderschaft, die lediglich aus Bettlern und Bettlerinnen besteht, je mehr sie anwächst, um so dringender das Bedürfniss fühlen, sich durch arbeitende und besitzende, d. h. ernährende und Almosen gebende Brüder und Schwestern zu verstärken. So wurde denn — der Ueberlieferung nach, schon von Gâutama selbst — die Einrichtung getroffen, auch simple Laienbrüder und Laienschwestern zuzulassen, die vom Gelübde der Keuschheit und des Bettelns entbunden wa-

1) Burnouf 186. Dhammapadam ed. Fausböll p. 34.

2) Ich behaupte damit nicht, dass es schon zu Çâkjamuni's Lebzeiten Klöster gegeben, sondern nur, dass die Gründung derselben eine nothwendige Folge der von ihm angeordneten gemeinschaftlichen Disciplin gewesen ist. Burnouf 211: „Câkya fit plus: il sut donner à des philosophes isolés l'organisation d'un corps religieux."

ren und nur die Verpflichtung übernahmen, gegen die Hauptgebote der buddhistischen Sittenlehre nicht zu verstossen, d. h. Verbrechen und grobe Laster zu meiden, um es durch Reinheit des Wandels so weit zu bringen, dass sie in einer künftigen Geburt die Würdigkeit und Befähigung zum geistlichen Leben, das allein zur Befreiung führt, gewinnen.

Es liegt hierin ein sehr wesentlicher Unterschied der christlichen und buddhistischen Kirche. Die eine bestand nämlich anfangs — so zu sagen — nur aus Laien, die andere nur aus Geistlichen. In jener hat sich der Clerus, als eigener, besonderer Stand, erst aus der weltlichen Gemeinde herausgebildet; in der letzteren dagegen gab es zuerst gar keine Laien, sondern nur Entsagende, nur Mönche und zwar Bettelmönche. Hier war mithin die Geistlichkeit das Erste, der Grund des ganzen Gebäudes, der Kern, um den sich das Laienthum als Schaale herumlegte. So ist denn die weltliche Gemeinde mehr ein Conglomerat, als ein organischer Theil der buddhistischen Kirche und verdankt ihr Daseyn lediglich einer Concession, welche der menschlichen Schwäche und Sündhaftigkeit gemacht wurde.

Doch beruht gerade in diesem Verhätnisse die grosse cultur- und weltgeschichtliche Bedeutung des Buddhismus; denn nur dadurch, dass er eine Laienbrüderschaft an sich knüpfte, konnte der blosse Bettelorden zur Volks- und zur Weltreligion werden.

Nach diesen wenigen Andeutungen über das Wesen, den Gehalt und die Tendenz der von Gâutama bewirkten Reform, die später ihre Ausführung und Begründung finden werden, kehren wir zu der äusseren Geschichte zurück, die wir beim Tode desselben verlassen haben.

Von da ab erstreckt sich der erste Zeitraum der buddhistischen Kirchengeschichte bis zu der Epoche, in welcher die neue Lehre im grossen Reiche der Prasier gewissermaassen als Staatsreligion anerkannt wurde und in Folge dessen bald weit über ihre ursprüngliche Heimath und die Grenzen Hindustans vorzudringen begann, wodurch eben die Trennung der buddhistischen Kirche in eine südliche und nördliche angebahnt ward. Es ist dies die Periode der Feststellung des Lehrbegriffs, der dogmatischen Streitigkeiten, der Sectenspaltung, der Redaction des Kanon, mit einem Worte, die Zeit der allgemeinen Concile.

Hinsichts dieser letzteren herrschte bisher zwischen den Anga-

ben der südlichen und nördlichen Buddhisten ein unausgeglichener Widerspruch. Jene nämlich berichten, dass drei allgemeine Concile gehalten worden sind: das erste zu Râdjagriha im Todesjahre Çâkjamuni's, das zweite zu Vâiçâlî 100 Jahre später, zur Zeit des Königs Kâlâçôka, das dritte zu Pâtaliputtra 218, oder nach einer anderen Berechnung 235 Jahre nach dem ersten, unter der Regierung Dharmâçôkas. Die nördlichen Bekenner des Buddha zählen dagegen gewöhnlich innerhalb des beschriebenen Zeitraums nur zwei Concile, von denen das erstere gleich nach dem Heimgange des Religionsstifters, das andere ein Jahrhundert später sich versammelt habe.[1])

Ueber die Zeit und den Ort der ersten Religionsversammlung herrscht keine Verschiedenheit der Angaben. Hinsichts der zweiten und beziehungsweise der dritten stimmen sämmtliche Berichte darin überein, dass sie unter einem Könige Açôka statt gefunden habe. Nun unterscheiden die Singhalesen immer zwei Herrscher dieses Namens, den schwarzen Açôka (*Kâlâçôka*) und den Açôka des Gesetzes (*Dharmâçôka*), von denen der erstere, wie gesagt, ums Jahr 100, der zweite um 218 nach dem Nirvâna regiert haben soll. Die chinesischen, tibetanischen, nepalesischen und mongolischen Quellen, so weit sie bisher bekannt waren, nannten dagegen nur einen König dieses Namens, den sie meistens 100, in vereinzelten Angaben aber auch 200 Jahre nach dem Tode des Buddha setzten.[2]) In dieser Verlegenheit suchen sie sich wohl durch die verzweifelte Annahme zu helfen, dass jener König nach seinem Uebertritt zum Buddhismus noch 117 gelebt, überhaupt

1) Allerdings kennen auch sie ein drittes Concil, das unter König *Kanishka* gehaltene; doch dies ist kein allgemeines mehr und fällt ausserhalb der bezeichneten Periode. In dem Berichte Schiefners über das der Petersburger Academie von Wassiljew vorgelegte handschriftliche Werk über den Buddhismus (Mél. As. de St. Petersburg t. II, 614) ist die Stelle über die Concile, vielleicht durch falsche Interpunction, bis jetzt völlig unverständlich: „Der zweite (Abschnitt) behandelt die vier buddhistischen Synoden in *Vaiçâlî*, unter *Açôka*, unter dem Vorsitz von *Pârçva* und *Vasumitra*, und endlich unter *Kanishka.*“ Sind hiernach vier Synoden zu *Vâiçâli* gehalten worden, oder die des *Kanishka* auch zu *Vâiçâli*??? u. s. w.

2) Burnouf 432—436. Schiefner 309. Dort wird das zweite Concil 110 nach dem Nirvâna gesetzt, und doch heisst es gleich darauf: „Nachdem von *Udajibhadra* (*Adjâtaçatru's* Nachfolger) an acht Menschenalter vergangen waren, wurde der König Açôka geboren.“

150 Jahr alt geworden sey.[1]) Hiernach schien es allerdings, dass auch sie ursprünglich von zwei Açôkas gewusst, deren Zeitalter um ein Jahrhundert auseinanderlag, dass sie später beide mit einander confundirt und dann, um den aus dieser Confusion erwachsenden Widersprüchen zu entgehen, die Lebensdauer ihres einen Açôka bis ins Fabelhafte ausgedehnt haben.

Ferner verlegen, wie eben erwähnt, die Singhalesen ihr erstes Concil nach Râdschagriha, ihr zweites nach Vâiçâlî, das dritte nach Pâtaliputtra; die nördlichen Buddhisten, so weit man ihre Berichte kennt, ihr erstes gleichfalls nach Râdschagriha, ihr zweites aber bald nach Vâiçâlî, bald nach Pâtaliputtra.[2]) Dieser Widerspruch, auf den, so viel ich weiss, noch niemand aufmerksam gemacht hat, leitet zu derselben Vermuthung, dass nämlich auch im Norden die Ueberlieferung von einem Concile, welches zu Vâiçâlî, und einem andern, welches zu Pâtaliputtra gesessen, also überhaupt von drei allgemeinen Concilen bewahrt werde, dass aber in späteren, schlechteren Quellen zugleich mit den beiden Açôkas auch die beiden unter ihnen gehaltenen Kirchenversammlungen in Eins zusammengeworfen seyen.

Gegenwärtig ist die Sache, wie ich glaube, wenigstens im Grossen und Ganzen erledigt, indem die Nachricht von den drei Concilen und den beiden Açokas, in Uebereinstimmung mit der singhalesischen Tradition, auch aus chinesischen Quellen nachgewiesen ist.[3])

Unter den nachgelassenen Jüngern galt der grosse Kâçyapa für den ersten und vornehmsten; denn der Buddha soll ihm einst die Hälfte seines Sitzes überlassen, ihn mit seinem Mantel bekleidet und nach anderen Erzählungen ausdrücklich zu seinem Nachfolger bestellt haben.[4]) Dieser erklärt jetzt, dass er nach dem

1) As. Res. XX, 12. Schiefner 310.

2) As. Res. XX, 41, 297 (Pâtaliputtra). Foe K. K. 243 (Vâiçâlî), wo in den Worten „C'est ainsi que" etc. ein den Sinn entstellender Uebersetzungsfehler steckt. Ssanang Ssetsen 17 (Vâiçâlî). Schiefner l. c. (Vâiçâlî).

3) Von Palladji „Historische Skizzen des alten Buddhismus," aus dem zweiten B. der Arbeiten der letzten Peckinger Mission in Ermans Archiv XV, 206 flg. Derselbe führt freilich seine Autoritäten nicht an, indess darf man ihm glauben, dass seine Angaben nicht aus singhalesischen, sondern wirklich aus chinesischen Quellen geflossen sind.

4) Burnouf 391. Hardy I, 174. Schiefner 304.

Gebote des Meisters eine Versammlung des guten Gesetzes zu Râdschagriha abhalten werde.[1]) Zu dem Ende wählt er aus der Zahl sämmtlicher Geistlicher 500, lauter Archats oder Heilige, mit Ausnahme eines einzigen, nämlich Ânanda's, der die Stufe der Sündenlosigkeit noch nicht erstiegen hat, doch bei dem vorliegenden Geschäfte nicht wohl zu entbehren war, da er als beständiger Begleiter des Allerherrlichst-Vollendeten während der letzten 25 Jahre die Aussprüche und Reden desselben am besten kannte. König Adschâtaçatru wird ersucht, für alles Nöthige, namentlich für einen passenden Versammlungsort, Sorge zu tragen, und errichtet zu diesem Behufe eine Halle am Eingange der Çataparnagrotte am Berge Vaibhâra in der Nähe seiner Hauptstadt.[2]) Am ersten Tage des zweiten Regenmonats sollen die Sitzungen beginnen, aber Ânanda, der den creatürlichen Menschen noch nicht völlig ausgezogen hat und dessen Gegenwart im Kreise der Reinen und Hochwürdigen Pestgeruch verbreitet, wird für unwürdig gehalten, an denselben Theil zu nehmen, bis er sich von der Herrschaft der Sünde befreit habe, wozu man ihm bis zum folgenden Tage Zeit giebt. In der Nacht concentrirt er die ganze Energie seiner Andacht und Beschaulichkeit, und es gelingt ihm, „die Fesseln zu sprengen:“ er wird Archat und erlangt damit die Wunderkraft. Als am folgenden Morgen die ehrwürdigen Väter ihre Sitze eingenommen haben, tritt er durch die Thürschwelle, — nach anderer Version — aus der Erde hervortauchend, in ihre Mitte und nimmt den für ihn leer gelassenen Platz ein.[3])

1) Nach den Berichten der Singhalesen soll eine Aeusserung des alten Subhadra, des letzten, welchen Çâkjamuni zum Geistlichen geweiht, ihn dazu veranlasst haben. Subhadra soll nämlich seine Collegen über den Tod des Meisters damit zu trösten gesucht haben, dass er ihnen vorgestellt, wie sie jetzt der strengen Aufsicht enthoben seien und jeder thun könne, was er wolle u. s. w.

2) Sie lag nicht weit von Râdschagriha, und heisst auch Njagrôdhahöhle. Fa hian 272 nennt sie *Pin pho lo* (*Vaibhâra*), und das Gebäude *Tsche ti.* Schiefner 316, Note 18.

3) Diese Legende kennen auch die nördlichen Buddhisten. Die berichtigende Uebersetzung der betreffenden Stelle des Mahâvanso giebt Burnouf zum Lotus 296. Nach der rationalistischen Auffassung (bei Palladji l. c. 208) reducirt sich das Wunder darauf, dass zwischen dem strengen Asceten Kâçyapa und dem menschlich-gemüthlichen Ânanda ein gespanntes Verhältniss bestand, so dass jener erst durch die allgemeine Stimme dazu gezwungen werden musste, den vertrautesten Jün-

Nun eröffnet Mahâ Kâçyapa, welcher auf dem Präsidentenstuhle thront, die Berathung mit der Frage, welchen Theil der Lehre man zuerst abhandeln wolle, ob den Glauben (*Dharma*), oder die Disciplin (*Vinaya*).

„Die Disciplin“ — lautet die Entscheidung — „die Disciplin ist die Seele des Gesetzes.“

Und wer ist am fähigsten, sie zu entwickeln und vorzutragen?

„Der ehrwürdige Upâli, denn der Buddha selbst hat ihn für den vollendetsten Kenner derselben erklärt.“

Demnach besteigt Upâli die Rednerbühne oder Kanzel (*Dharmâsan*), um die Fragen des Vorsitzenden über die Disciplinar- und Moralvorschriften zu beantworten, — wir würden sagen, er wurde mit der Sammlung und Redaction derselben beauftragt.

Nach Erledigung dieses Theils ging man zum „Glauben“ über und zuvörderst wird Ânanda dazu berufen, die Sûtras, d. h. die Aussprüche und Reden des Meisters darzulegen. Er wusste sie der Legende nach sämmtlich auswendig und sagte sie ohne die geringste Auslassung her, angeblich mit Hinzufügung des Ortes, an welchem und der Umstände, unter denen sie gethan oder gehalten seyn sollten.

Endlich betritt Kâçyapa selbst den Lehrstuhl, um die philosophischen und metaphysischen Lehren des Wahrhaft-Erschienenen vorzutragen.

Die versammelten Väter wiederholten mit lauter Stimme die einzelnen Sätze, welche jeder der drei genannten Jünger ausgesprochen hatte.

Sieben Monate soll dies erste Concil gedauert haben: man nennt es auch das der „Fünfhundert“ oder das der Sthavira (Aeltesten). Als es sein Werk beendigt hatte, erbebte die Erde siebenmal bis in die unterste Tiefe.[1])

ger des Buddha, dessen geistliches Verdienst nach seiner — des Präsidenten — Ansicht gering war, zur Sitzung zuzulassen.

1) Singhal. Berichte bei Turnour „Examination“ etc. im Journ. of the As. Soc. of Beng. t. VI, 511 flg. Mahâvanso cap. III. Hardy I, 174—177, Cunningham 55—70; tibet. b. A. Csoma As. Res. XX, 41, 91, 297, Schiefner 305 flg.; mongolische b. Ss. Ssetsen 17 u. aus dem Tschichola Kereglektschi 315; chinesische b. Palladji l. c. Foe K. K. l. c. u. 249, Hiouen Ths. 159 flg. Bei Fa hian spielt das „Musterpaar“ eine Rolle auf dem Concil; nach der von Klaproth daselbst mit-

Jene drei Abtheilungen: Vinaya (Disciplin), Sûtras (Aussprüche) und Abhidharma (Metaphysik), bilden den sogenannten Dreikorb (*Tripitaka*), d. h. den dreigetheilten Kanon, die drei Classen der heiligen Bücher.[1])

Es braucht nicht erst gesagt zu werden, dass dieser Bericht auf historische Treue und Sicherheit keinen Anspruch zu machen hat, und dass auf dieser ersten Kirchenversammlung der heilige Codex keineswegs in dem Umfange, in welchem ihn jetzt die Singhalesen und die anderen buddhistischen Völker des Südens besitzen, geschweige denn in der ungeheuren Massenhaftigkeit, zu welcher er bei den Chinesen und Tibetanern angewachsen ist, gesammelt worden sey. Im Gegentheil dürfte damals nur der unendlich kleinste Theil desselben und zwar in ganz anderer Form, als er heut erscheint, zusammengestellt seyn. Schon die dreifache Classification der Bücher ist entschieden späteren Ursprungs. Denn dass die Metaphysik als eigener, abgesonderter Zweig der Lehre und als systematisches Ganze nicht unmittelbar von dem Çâkjasohne herstamme, dass mithin der Abhidharmapitaka nur indirect als offenbares Wort desselben anzusehen sey, insofern nämlich der Inhalt den Sûtras entnommen ist, gestehen gläubige Buddhisten selbst zu, — ein Geständniss, dessen es für den Ungläubigen nicht erst bedarf.[2]) Auch will es in dem ausführlichsten Berichte über jenes Concil nicht recht passen, dass, während anfangs nur von der Disciplin und vom Glauben (*Vinaya* und *Dharma*) die Rede ist, ganz am Ende Kâçyapa die Bühne besteigt, um noch den Abhidharma auseinanderzusetzen. Es ist diese erwiesen spätere Abfassung der heiligen Schriften philosphischer Classe ein neuer Beleg, dass der Buddha, obgleich er die brahmanischen Philosophenschulen durchgemacht, doch das Moralische und Practische durchaus in den Vordergrund gestellt hat.

getheilten Relation sogar der Bôdhisattva der grossen Ueberfahrt Mandschuçrî, woraus schon allein deren Werthlosigkeit erhellt. Sehr bedeutende Abweichungen finden sich in Hiouen Thsangs Darstellung, z. B. dass die Versammlung nur drei Monate gedauert, dass sie aus 1000 Archats bestanden, dass man das Gesammelte schriftlich aufgezeichnet u. s. w.

1) *Tripitaka*, im Pâli *Pitakattayan*; im Singhal. *Tunpitaka*; chines. *San tsang*; tibet. *De not sum*; mongol. *Gurban Aimak Ssava.*

2) Burnouf 40 flg.

Bei dieser ersten Versammlung konnte es sich nur darum handeln, die Worte, die mündlichen Belehrungen und Vorschriften des dahingegangenen Meisters aus dem Gedächtnisse zu sammeln und deren Echtheit zu constatiren. Natürlich kamen dabei oft wiederholte und oft gehörte Sentenzen allgemeinen Inhalts, gedrungene Kernsprüche, nachdrucksvolle Sätze u. dgl. vorzugsweise in Betracht, einmal weil man sich dieser ganz und wörtlich erinnerte und weil andrerseits in ihnen die ganze Summe des guten Gesetzes kurz und bündig zusammengefasst war. So erklärt sich der Name, den die erste Abtheilung des buddhistischen Codex noch jetzt trägt: es waren Sûtras, — Sûtras im eigentlichsten brahmanischen Sinne — d. h. Gedenksprüche, welche zuerst gesammelt wurden und so den Kern bildeten, aus welchem mit echt indischer Ueppigkeit der dreigespaltene Baum der heiligen Schriften erwuchs.[1]) Indem nämlich zu jenen Sentenzen oder Aphorismen die Entstehungsgeschichte hinzugefügt wurde, die Angabe und Erzählung, wann und wo, bei welcher Gelegenheit und zu welchen Personen jede derselben gesprochen sey — dem Obigen nach wäre dies schon auf dem ersten Concile geschehen —, und indem man später die Legende und die erklärenden Zusätze, die ursprünglich nur den Commentar bildeten, mit den betreffenden Sentenzen zur Einheit verband und das Ganze dem Ânanda in den Mund legte, entstanden jene, oft sehr umfangreichen Werke, die noch jetzt den Titel „Sûtras" tragen.[2])

1) *Sûtra*, im Pâli *Sutta*, chines. *King* oder *Sieu to lo*, tibet. *Mdo*, scheint eigentlich und ursprünglich „Faden" (Leitfaden) zu bedeuten. In der vedischen Literatur bilden die *Sûtras* eine Ergänzung der Brâhmanas, und gehören einer späteren Entwickelung an, da sie die Bestimmung haben, den wesentlichen Inhalt der *Brâhmanas* in scharf formulirten Aphorismen im kürzesten Ausdruck zusammenzufassen. Demnach unterscheidet man auch wohl drei Perioden oder Stufen der vedischen Literatur: die der *Mantras*, *Brâhmanas* und *Sûtras*. Ob der Buddha in der Periode der Brâhmanas oder der Sûtras gelebt, darüber sind die Forscher nicht einig; jedenfalls scheinen die heiligen Bücher der Buddhisten höchstens bis in die Sûtrazeit hinaufzureichen. Vgl. Weber „Akad. Vorlesungen" 14, 254. Lotus 494 u. a.

2) Doch giebt es unter ihnen auch noch jetzt solche, die aus Sûtras im strengsten Wortsinne, d. h. aus Denksprüchen bestehen. So das von Deguignes, von Huc und Gabet und von Schiefner übersetzte „Sûtra der 42 Sätze," das erste buddhistische Buch, welches nach China gebracht worden ist, und von Deguignes für christlichen Ursprungs

Andrerseits lag es in der Einrichtung des buddhistischen Mönchthums und in der moralischen Tendenz des Buddhismus, dass unter den Aussprüchen des Religionsstifters diejenigen, welche positive Vorschriften, Gebote und Verbote enthielten, sehr bald von den theoretischen und dogmatischen Sätzen getrennt und als verbindliches Disciplinargesetz besonders abgefasst und sanctionirt wurden; denn keine geistliche Brüderschaft kann ohne eine feste, genau formulirte Regel bestehen, an deren Befolgung jeder gebunden ist und die folglich auch jeder auswendig wissen muss.

Von schriftlicher Aufzeichnung des Gesetzes kann natürlich in jener Zeit noch gar nicht die Rede seyn.

Nach dem Schlusse des Concils sollen die Söhne des Buddha zertreut und in kleinen Gemeinden, die durch das hervorragende Ansehen der Jünger und Aeltesten geleitet wurden, nach den Regeln und Gewohnheiten ihres Stifters, in der Nähe von Städten und Dörfern, doch ohne feste Wohnsitze gelebt haben. Indess ist es wahrscheinlich, dass schon im Laufe des ersten Jahrhunderts nach dem Hintritt des Buddha einzelne Vereine sich in Klöstern abschlossen und zur Aufrechthaltung der Disciplin einen wirklichen Vorsteher aus ihrer Mitte wählten. Uebrigens soll dieses erste Jahrhundert der buddhistischen Kirche das Zeitalter der patriarchalischen, apostolischen Einfachheit, des tiefsten Friedens, der innigsten Verbrüderung gewesen seyn.[1])

An weiteren, positiven Daten über dasselbe fehlt es. Denn die Wundergeschichten und Legenden von dem Leben und namentlich von dem Sterben (dem Nirvâna) der nachgebliebenen Jünger sind, wie es scheint, meist spätere, müssige Mönchserdichtungen und Reliquienhistörchen und gleich den katholischen den Reliquien zn lieb erfunden. Auch die Sagen von Missionen, die in jene früheste Zeit verlegt werden, haben keinen historischen Werth wie z. B. die Sage von der Entsendung der 16 Sthaviras, die nach dem Dahinscheiden des grossen Kâçyapa erfolgt, und durch welche die Lehre schon damals in sehr entfernte Länder, wie nach

gehalten wurde. Desgleichen *Uragasutta*, übersetzt von Spiegel in den „Anecdota Palica“ p. 81 flg. und *Dhammapadam*. Die Eingangsworte jedes buddhistischen Sûtra im späteren Sinne lauten: „Solches habe ich zu einer Zeit gehört.“ Der Sprechende ist eben Ânanda.

1) Nach Palladji l. c. 210.

Ceylon und jenseits des Himalaya getragen seyn soll.[1]) Selbst die Nachricht von der frühen Bekehrung Kaschmirs muss bezweifelt werden, so oft sie auch bei den Chinesen und Tibetanern wiederkehrt. Diese nämlich machen den Apostel jenes Landes, Madhjântika, von dem wir später hören werden, zu einem Schüler Ânandas, und setzen dessen Missionsreise bald 50, bald 100 Jahre nach dem Tode des Buddha. Schon wegen dieses Widerspruches würde — abgesehen von allgemeinen und anderweitigen Gründen — das Zeugniss der singhalesischen Jahrbücher vorzuziehen seyn, um so mehr, als die letztere der beiden Zeitbestimmungen ihm, genau genommen, nicht entgegen ist. Denn da, wie gesagt, die nördlichen Buddhisten meist nur einen Açôka kennen, der nach gewöhnlicher Berechnung 100 Jahre nach dem Nirvâna geherrscht haben soll, so schrieben sie ihm natürlich auch Alles das zu, was laut den Annalen von Ceylon erst unter dem zweiten Açôka, d. h. im dritten Jahrhunderte der buddhistischen Aera für die Ausbreitung der Lehre geschehen ist. Dazu kommt, dass Kaschmir lange Zeit ein wirklicher Centralpunkt der buddhistischen Kirche gewesen ist, und dass es mithin sehr nahe lag, die Bekehrung desselben so hoch als möglich hinaufzurücken, gerade wie sich in Ceylon, trotz der mehr geschichtlichen Tradition und neben derselben, noch immer der Glaube erhält, dass der Buddha persönlich die Insel besucht und sein Gesetz dahin verpflanzt hat.

König Adjâtaçatru soll den Tod Çâkjamunis, der nach den Berichten der Singhalesen in das achte Jahr seiner Regierung fällt, um 24 Jahr überlebt haben.[2]) Hinsichts der Namen und der Zahl seiner Nachfolger auf dem Throne Magadhas stimmen weder die brahmanischen Königsverzeichnisse mit den buddhistischen, noch diese unter sich überein. Auch in den sonst mit Recht so hoch geschätzten Chroniken von Ceylon herrscht in dieser Beziehung und für diese ältere Zeit eine solche Verwirrung und so schlagender Widerspruch, dass es ein vergebliches Bemühen ist, aus den in ihnen verzeichneten Genealogien und Zahlen eine zuverlässige Zeitrechnung herauszuklauben. Denn in den drei sin-

1) Schiefner „Lebensbeschreibung Çâkjamunis" etc. p. 321. Die 16 Aeltesten erscheinen noch jetzt häufig unter den Kloster- und Tempelgemälden der Lamaisten. Castrén's Reisebericht im „Bulletin histor. phil. de l'acad. de St. Petersbrg." V, 115 u. 116.

2) Anderweitige Angaben bei Benfey 65.

ghalesischen Quellen für die frühere Geschichte der buddhistischen Kirche, welche bis jetzt eröffnet sind und ihrer Zeit und ihrem Werthe nach gar nicht so weit auseinanderliegen,[1]) finden sich hinsichts der Chronologie, d. h. in den Angaben, wie viel Jahre, jeder der von ihnen aufgezählten Könige regiert haben soll —, und selbst in der Zahl und Reihenfolge dieser letzteren harmoniren sie nicht —, fast eben so viel Abweichungen, als Uebereinstimmungen.

Auf Adschâtaçatru folgen zunächst vier Gewalthaber aus seinem Geschlechte, sämmtlich, gleich jenem ihren glaubenseifrigen Vorfahren, Vatermörder, eine für die damaligen sittlichen Zustände Indiens sehr charakteristische Thatsache. Der letzte derselben wird endlich durch das Volk entthront und statt seiner der Minister Susunâgo (wahrscheinlich *Çiçunâga*) eingesetzt, dessen Sohn eben der schwarze Açôka (*Kâlâçôka*) ist, der als Beschützer des Buddhismus gefeiert und in dessen zehntem Regierungsjahre das zweite Concil berufen seyn soll.[2])

Veranlasst wurde dasselbe angeblich durch einen Streit über die Disciplin, den ersten, dessen die Tradition nach dem Heimgange des Siegreich-Vollendeten gedenkt. Die Mönche des Mahâvana-Klosters zu Vâiçâlî — es sollen ihrer 10,000 gewesen

1) Nämlich den *Atthakathâs*, dem *Dîpavanso* und *Mahâvanso*.

2) Nach Mahâvanso p. 14 regiert:

Adschâtaçatru	32	Jahr	und	† 24	nach Buddha.
Udâjabhadra	16	„	„	† 40	„ „
Anuruddhaka	4	„	„	† 44	„ „
Mundo	4	„	„	† 48	„ „
Nâgadâsaka	24	„	„	† 72	„ „
Susunâgo	18	„	„	† 90	„ „
Kâlâçôka	20	„	„	† 110	„ „

Nach dem Dîpavanso *Susunâgo* nur 10, nach den Atthakathâs endlich *Anaruddhaka* und *Mundo* zusammen nicht 8, sondern 18 und *Kâlâçôka* nicht 20, sondern 28 Jahre. Turnour im Journ. of the As. Soc. of Beng. VI, 726 und VII, 928. Anders in der Açôkalegende von Nepal bei Burnouf 358: *Adjâtaçatru*, *Udjayin* (*Udayibhadra*), *Munda*, *Kâkavarnin*. Dieser, den auch die Brahmanen unter dem Namen *Kâkavarna* (der rabenschwarze) kennen, ist vermuthlich der „schwarze Açôka" der südlichen Buddhisten. Lassen II, 81 flg. und I, Beilage I, XXXIII. Bei Hiouen Thsang 137 wird Açôka „arrière-neveu du roi *Pin pi so lo wang*" (*Bimbisâraràdja*, des Vaters von *Adjâtaçatru*) genannt; in den Voyages des Pèler. Bouddh. 414 dagegen „arrière petit-fils" etc.

seyn — hatten sich nämlich grobe Ueberschreitungen der Regel zu Schulden kommen lassen und 10 verbotene Handlungen für erlaubt erklärt, von denen einige allerdings mit dem Geiste des von dem Büsser der Çâkja gestifteten Ascetenordens im grellsten Widerspruche standen, z. B. der Genuss berauschender Getränke und die Annahme von Gold und Silber.[1]) So stellten sie an den öffentlichen Beichttagen einen Gotteskasten aus und ermahnten die Laien, Geld hineinzuwerfen. Ja der Prior des Klosters soll einen Bettlertopf von reinem Golde aus Kôçala empfangen und angenommen und zur Zeit des Vollmonds stets einen Bruder mit diesem kostbaren Gefässe in die Stadt gesandt haben, um dort Edelsteine und Münzen einzusammeln.[2]) Der Sthavira Jaças, angeblich ein Schüler Ânandas, beschloss, gegen diese Missbräuche einzuschreiten. Er verfügte sich zu dem Ende nach Vâiçâlî, warnte die sündhaften Brüder, erklärte namentlich das Betteln um baares Geld für ungesetzlich, zog sich indess dadurch nur deren Hass und Verfolgung und Bann zu.[3]) Diesem entzog er sich durch die Flucht nach Kauçâmbî, wo sich bald gläubige Väter in grosser Anzahl um ihn sammelten, unter ihnen der Archat und Sthavira Revata, der zu jener Zeit unter allen Söhnen des Buddha für den gelehrtesten und heiligsten galt. Sie alle stimmten darin überein, dass jene Gesetzlosigkeiten nicht geduldet werden dürften. Die Irrlehrer, welche das Ansehen und den Einfluss des hochgeachteten Revata fürchteten, suchten ihn und seine Schüler durch Bestechungen zu gewinnen, und als ihnen das nicht ge-

1) Die zehn ungesetzlichen Handlungen waren: 1. Salz über sieben Tage aufzuheben; 2. nach der Mahlzeit noch eine Mahlzeit zu halten; 3. in der Umgegend zu geniessen, was im Kloster untersagt ist; 4. gewisse Cärimonien — statt in der öffentlichen Halle — in den Cellen zu verrichten; 5. etwas ohne vorhergegangene Erlaubniss der Oberen zu thun; 6. bei einem Vergehen sich auf das Beispiel der Vorgesetzten zu berufen; 7. Molken nach dem Mittagsessen zu trinken; 8. berauschende Getränke zu geniessen; 9. auf Teppichen zu sitzen; 10. Gold und Silber als Almosen anzunehmen. Turnour l. c. VI, 728. Cunningham „The Bhilsa Topes“ 77 flg. Lassen II, 84.

2) Diese letztere Angabe bei Palladji p. 211. Er nennt den Prior *Baschaputra.*

3) *Jaças* wird von Palladji *Jêdschaputra* genannt (die Chinesen transscribiren Jaças durch *Je tscha*). In der Legende von Nepal bei Burnouf 373 u. a. erscheint er als Zeitgenosse des zweiten Açôka. Die Tibetaner nennen ihn *Ja schei ka.* Vgl. Schiefner l. c. 309.

lang, wandten sie sich, über Verfolgung klagend, an König Kâlâçôka, der anfangs ihre Partei nahm, dann aber, wie die Legende berichtet, durch einen Traum gewarnt, sich der orthodoxen Sache zuneigte.

Zuvörderst wird nun zu Vâiçâlî, als dem Orte der Ketzerei, ein grosses kirchliches Meeting abgehalten, und nach langen vergeblichen Discussionen wählt Revata acht der gesetzkundigsten Geistlichen aus, vier von den östlichen und vier von den westlichen,[1]) mit denen er sich in ein abgelegenes Kloster, den Bâlukârâma-Vihâra, zurückzieht. Hier werden die erwähnten zehn Indulgenzen noch einmal einer sorgfältigen Prüfung unterzogen und schliesslich für ungesetzlich erklärt. Darauf kehren die Acht in die allgemeine Versammlung zurück und verkünden ihren Beschluss, wie die aus demselben folgende Ausstossung der zehntausend sündhaften Brüder.

Zur Bestätigung dieses Ausspruches wird dann die Berufung des sogenannten zweiten Concils für nöthig gehalten, zu welchem 700 Mönche aus der gesammten Menge auserlesen werden, die unter Sarvakâmis Vorsitze in dem eben genannten Kloster bei Vâiçâlî eine Revision des guten Gesetzes vornehmen und nach acht Monaten zu Stande bringen.[2])

Wie diese zweite Sammlung und Feststellung der Lehre sich von der ersten unterschieden, ist völlig unbekannt. Doch liegt bei der Veranlassung zu derselben gewiss der Schluss sehr nahe, es habe sich dabei vorzugsweise um genauere Bestimmung der Disciplinarvorschriften (des *Vinaya*) gehandelt. Wenn also bis dahin — wie man wohl angenommen hat — dieselben von den Sûtras noch nicht getrennt waren, so wurden sie ohne Zweifel da-

1) Die ersteren heissen: ***Sarvakâmi***, ***Sâdha***, ***Kubgaçobitha***, ***Vârshabhagâmika***; die andern ***Revata***, ***Sambhûta***, ***Jaças*** und ***Sumanas***. Sambhûta führt den Beinamen ***Sânavâsika***, d. h. der aus Sâna gebürtige. In den so eben erscheinenden „Mémoires sur les contrées occidentales, oder Voyages des Pèlerins Bouddhistes," trad. par Stan. Julien wird p. 397 des Concils von Vâiçâlî gedacht, und als Veranlasser desselben die Geistlichen ***Ye sche to***, ***San pu kia***, ***Li po to*** und ***Fu sche su mi lo*** genannt, deren Namen St. Julien durch ***Yaçada***, ***Sambôgha***, ***Lipata*** und ***Pudjasumitra*** wiedergiebt. ***Yaçada*** ist offenbar ***Yaças***, ***San pu kia*** halte ich für ***Sambûtha*** und ***Li po to*** ist ohne Zweifel ***Revata***. Im vierten Namen vermuthlich ein Schreibfehler.

2) Mahâvanso cap. IV.

mals zu einer eigenen Abtheilung des Canon. Auch erhält dieser Schluss durch positive Andeutungen noch grössere Wahrscheinlichkeit. [1])

Es soll damals für abweichende Meinungen, die sich etwa künftig geltend machen könnten, folgendes merkwürdige Kriterium festgestellt seyn: „Alles, was mit dem Moralgesetz und dem Geiste der Lehre des Buddha übereinstimmt, soll als gesetzmässig anerkannt werden, mag es nun von alter Zeit her bestehen, oder noch künftig aufkommen; wogegen Alles, was demselben zuwider ist, verworfen werden muss, wenn es gleich schon bestanden hätte." Ist dieser Beschluss wirklich gefasst worden, so zeugt er einerseits für die freie, rationale, tolerante Haltung des älteren Buddhismus, erklärt aber auch andrerseits die in Folge des zweiten Concils anhebende Sectenspaltung.

Die südlichen Buddhisten verlegen dasselbe, wie gesagt, in das zehnte Jahr der Regierung Kâlâçôka's, d. h. in das hundertste der buddhistischen Aera, die nördlichen gewöhnlich 110, oder auch in runder Summe 100 Jahre nach dem Nirvâna. Hierin läge also eigentlich keine Meinungsverschiedenheit; indess darf man diese Berechnung durchaus nicht für historisch oder chronologisch ausgemacht halten. So sollen z. B. laut der Annahme der Singhalesen die acht Leiter der Verhandlungen den Buddha sämmtlich noch gesehen haben; es müsste folglich jeder derselben über 100 Jahre alt geworden seyn. Ja, von dem Präsidenten (*Sanghasthavira*), Sarvakâmi wird sogar angemerkt, dass er schon vor 120 Jahren die Upasampadâweihe erhalten habe, eine Weihe, zu der man erst nach Vollendung des 20sten Lebensjahres zugelassen wird. Ueber denselben wird ausdrücklich hinzugefügt, er sey zu jener Zeit Oberpriester der Welt gewesen; [2]) dagegen fehlt sein

1) So ist z. B. bei Turnour l. c. anfangs nur von einer „convocation on the Vinaya" die Rede. Bei Fa hian p. 243 heisst es: „Cent ans après que Foe fut entré dans le *Ni huan* (Nirvâna) un mendiant de *Phi sche li* (Vâiçâlî) recueillit ses actions et tout ce qui a rapport aux dix defenses de la loi (den 10 Geboten, oder jenen 10 Indulgenzen?). Vgl. d. eben angeführte „Voyages des Pèlerins Bouddh." I, 399, wo ebenfalls namentlich der Verhandlungen über den Vinaya gedacht wird.

2) Mahâvanso p. 19. Ob *Amurliksan* oder *Tegölder Amurliksan*, wie die Mongolen den Vorsitzenden des zweiten Concils nennen, eine Uebersetzung des Namens Sarvakâmi oder Revata oder Jaças ist, weiss ich nicht zu entscheiden. Der chinesische *Schang na ho sieu* oder *Sche na*

Name in den übrigen Verzeichnissen der sogenannten „Ueberlieferer der Lehre," der angeblichen buddhistischen Patriarchen oder Päpste. Wenn nun vollends die Singhalesen in einem dieser Verzeichnisse einen Patriarchen Revata aufführen, welcher unter dem zweiten Açôka, also über 100 Jahre nach dem eben genannten hochgefeierten Kirchenlehrer gleiches Namens, Haupt der Gläubigen gewesen seyn soll, wenn sie ferner zwei Patriarchen Namens Moggaliputto (*Mâudgalaputtra* oder *Mâudgaljâjana*), den einen als Kâlâçôkas, den anderen als Dharmâçôkas Zeitgenossen nennen; so kann dies uns wahrlich nicht veranlassen, ihren Nachrichten unbedingten Glauben zu schenken, muss vielmehr zu der Vermuthung leiten, dass auch von der südlichen Tradition die beiden gleichnamigen Könige bisweilen verwechselt worden sind.[1])

Der dem ersten Concil folgende Zeitraum der buddhistischen Kirche und zunächst das Jahrhundert, welches zwischen den beiden Açôkas in der Mitte liegt, lässt sich ungefähr mit der Entwickelungsperiode des Christianismus vergleichen, welche schon im zweiten Jahrhundert unserer Aera begann und sich bis über die Zeit der sogenannten ökumenischen Concile fortsetzte. Mit den bisherigen patriarchalischen Zuständen der buddhistischen Brüderschaft ist es nun vorbei: die frühere Einheit und Einigkeit wird durch dogmatische, metaphysische und Disciplinarstreitigkeiten gebrochen; Secte auf Secte entsteht; jede hat ihre unterscheidenden Lehrsätze oder doch ihre eigenthümliche Auslegung dieses oder jenes Dogmas, dieser oder jener Vorschrift, und jede macht sich demgemäss ihre heiligen Autoritäten, ihre Sûtras, ihre Commentare u. s. w.

Es ist dies eine der dunkelsten Partien in der so dunklen buddhistischen Kirchengeschichte; denn über die jedesmaligen Gründe und Veranlassungen der betreffenden Schismen, wie über den Zusammenhang und die wesentlichen, bestimmenden Unter-

po sse ist nicht Sarvakâmi, wie Neumann (Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes III, 115) annimmt. Vgl. Lassen II, 87.

1) Turnour l. c. VII, 791, 928. VI, 728. Eine andere Frage wäre, ob die beiden *Mâudgalaputtras* nicht mit dem Musterjünger *Mâudgaljâjana* dieselbe Person sind. Der Zeitgenosse Dharmâçôka's und Präsident des dritten Concils wird gewöhnlich *Tissomoggaliputto* oder *Moggaliputtatisso* genannt.

schiede der einzelnen Schulen und Fractionen in Lehre und Disciplin und deren historische oder speculative Begründung haben wir nur höchst dürftige und bis jetzt durchaus unvereinbare Nachrichten. Zugleich aber ist dieser dunkelste Punkt auch der allerwichtigste. Denn erst, wenn die Principien, die unterscheidenden Lehren, die besonderen Theorien und Erklärungsweisen der einzelnen Secten klar erkannt und dargelegt und scharf von einander gesondert seyn werden, kann von buddhistischer Doctrin und Dogmatik mit Präcision gesprochen und können die unzähligen Widersprüche, welche jetzt auf ihr lagern, wenigstens zum Theil gehoben werden. Denn was wir noch heut im Allgemeinen Buddhismus und buddhistisches Lehrgebäude zu nennen pflegen und nach Maassgabe unserer Kenntniss desselben allein nennen können, ist eine ungeordnete, unverdaute Masse, in welcher die Grundsätze und Ansichten der verschiedensten Schulen und Zeiten bunt durcheinander gemischt liegen.

Brahmanische, wie buddhistische Angaben unterscheiden überhaupt vier Hauptschulen, vier grosse Lehrsysteme des Buddhismus, nämlich; Vâibhâschika, Sâutrântika, Madhjamika, Jôgâtschâra.[1]) Da die beiden letzteren einer späteren Entwikkelungsstufe angehören, so kommen hier nur die zwei ersteren in Betracht.

Die Gesammtzahl der Secten, welche in diesen beiden älteren Systemen begriffen sind, wird in den tibetanischen, singhalesischen und chinesischen Berichten, die hierüber bekannt geworden, gewöhnlich auf achtzehn angegeben.[2]) Dagegen herrscht keine

1) Colebrooke I, 390 flg.

2) Auch in der schon angezogenen Stelle des mongolischen Buches Tschichola Kereglektschi (zum Ssanang Ssetsen 315) wird jener 18 Schulen gedacht. „Zu der Zeit" (des Königs Kanischka) — lautet sie — „wurden alle Worte Buddhas in Bücher verfasst, und als die wahrhafte untrügliche Religionslehre Buddhas wurden die ursprünglichen vier Hauptheile derselben und die daraus abgeleiteten achtzehn Unterabtheilungen angenommen. Zum ersten Hauptheile gehören sieben, zum zweiten drei, zum dritten drei und zum vierten Hauptheile fünf Unterabtheilungen." Schmidt hat diese Stelle missverstanden, indem er die vier Hauptheile mit den vier Vedas, und die achtzehn Unterabtheilungen mit den achtzehn Purânas der Brahmanen vergleicht. Offenbar sind aber darunter die in der folgenden Note, nur in veränderter Reihenfolge aufgezählten vier Hauptschulen oder Systeme des älteren Buddhismus mit ihren 18 Fractionen zu verstehen.

Einstimmigkeit über die Namen derselben, noch weniger über deren Entstehung und Verzweigung, über die Herausbildung der einen aus der andern, über die Begründer dieser oder jener Schule über den Termin, bis zu welchem sie sämmtlich hervorgetreten u. s. w.

Mittheilungen über dieselben sind zuerst aus tibetanischen Quellen gemacht worden. Nach diesen zerfiel das System der Vâibhâschika in vier Classen oder Zweige: 1) die der Sarvâstivâdâs, d. h. „diejenigen, welche die Wirklichkeit aller Dinge behaupten;" 2) der Mahâsamghikâs oder „der grossen Versammlung;" 3) der Sammatiyâs oder der „Hochgeehrten;" 4) die der Sthavirâs oder „Alten." Jede derselben nannte einen der hervorragendsten Jünger Çâkjamuni's als ihren Stifter: die erste den Râhula, seinen Sohn, die zweite den Kâçyapa, die dritte den Upâli, die vierte den Kâtyâyana. Die erste theilte sich zur Zeit des vierten, unter König Kanischka gegen den Anfang unserer Zeitrechnung abgehaltenen Concils in sieben, die zweite in fünf, die beiden letzten jede in drei Fractionen. Das zweite System, das der Sâutrântikas, zählte deren im Ganzen nur zwei. Dies giebt freilich nicht achtzehn, sondern zwanzig Schulen oder Secten, nämlich achtzehn Secten der Vâibhâschika's und zwei der Sâutrântika's, während sonst, wie gesagt, auch die Tibetaner sämmtliche ältere Secten auf achtzehn zu reduciren pflegen. Der Grund dieser Differenz ist vielleicht der, dass in der eben mitgetheilten Uebersicht zwei Secten mitgerechnet sind, die nur auf Ceylon bestanden und das Festland Indiens nicht berührt zu haben scheinen.[1]) Es bedarf kaum der Erwähnung, dass jene

1) A. Csoma „Notices of the different systems of Buddhism, extracted from Tibetan authorities" im Journ. of the As. S. of Beng. t. VII, 142 — 147 (hier zählt er nur 16 Unterabtheilungen des Vâibhâschikasystems), und dessen „Life of Shâkia" in den As. Res. t. XX, 298, wo er deren 18 aufführt. Die Namen derselben, die uns fast alle bis jetzt nur ein leerer Schall sind, lauten:

I. *Sarvâstivâdâs* (*Râhula*):
Mûlasarvâstivâdâs,
Kâçyapîyâs,
Dharmaguptâs,
Mahîçâsakâs,
Tâmraçâtîyâs,
Vibhadjyavâdinas,
Bahuçrutîyâs.

vier Zweige des Vâibhâschikasystems nicht wirklich von vier unmittelbaren Schülern des Buddha gestiftet worden sind, sondern dass sie bei ihrem späteren Entstehen sich vermuthlich nach den Namen jener Schüler benannten, auf deren Autorität sie sich zu stützen vorgaben. Kâtyâyana aber, welcher wirklich eine Schule gegründet zu haben scheint, ist nicht der Jünger des Siegreich-Vollendeten, sondern der gleichnamige Scholastiker, welcher 300 Jahre nach dem Nirvâna in einem Kloster des Pentschab gelebt haben soll. Ebensowenig ist auf die Nachricht zu geben, dass jede der vier Classen ihr Brevier, das „Sûtra der Befreiung" (*Pratimôkscha sûtra*), in einem anderen Dialecte gelesen habe.

Anders die Chronik von Ceylon, laut welcher die achtzehn Secten sämmtlich schon vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts nach Buddha hervorgetreten seyn sollen, worin sie wahrscheinlich Unrecht hat.[1])

II. ***Mahâsamghikâs*** (***Kâçyapa***):
Pûrvaçâilâs,
Avaraçâilâs,
Hêmavatâs
Lôkôttaravâdinas,
Pradjnaptivâdinas.
III. ***Sammatiyâs*** (***Upâli***):
Kâurnkullakâs,
Avantakâs,
Vatsiputrîyâs,
IV. ***Sthavirâs*** (***Kâtjâjana***):
Mahâvihâravâsinas,
Djêtavanîyâs,
Abhayagirivâsinas.

Die letzte und drittletzte Secte sind die beiden singhalesischen, nach zwei berühmten Klöstern der alten Hauptstadt Anurâdhâpura so genannt. Vgl. Burnouf I, 445 und zum Lotus 356 flg.

1) Die einzige, aus den singhalesischen Quellen bis jetzt bekannte Stelle über die buddhistischen Schismen ist Mahâvanso p. 20, und diese Stelle ist verdorben. Sie lautet nach Turnours Uebersetzung: „The convocation which was held in the first instance by the principal thêros (Sthaviras), having ***Mahâkassapo*** for their chief, is called the „***Thêrîya Sanghîti***" (die Versammlung der Sthaviras d. h. das erste Concil). During the first century after the death of Buddho, there was but that one schism among the thêros (welches?). It was subsequent to that period that the other schisms among the preceptors tooke place. The whole of those sinful priests, in number ten thousand, who had been degraded by the thêros, originated the schism among the preceptors called the

Noch anders endlich die aus chinesischen Quellen geflossenen Angaben, die sich nur in einigen Punkten mit den obigen vereinigen lassen, in anderen ihnen offen widerstreiten.[1])

Mahâsangika heresy. Thereafter arose the *Gôkulika* and *Ekabbyôhârika* schisms. From the Gôkulika schismatiks the *Pannatti*, as well as the *Bâhulika* and *Chêtiya* heresies proceeded. Those priests, again gave rise to the schisms of the *Subbattha* and the *Dhammagûttika* priesthood. These two (heresies) arose simultariously. Subsequently, from the Subbattha schismatics the *Kassapo* schism proceeded. Thereafter the *Sankantika* priesthood gave rise to the *Sutta* schism. There were twelfe *thêra* schisms; together with six schisms formerly noticed (es ist aber bis zu dieser Stelle nirgends vorher im Mahâvanso von einem Schisma die Rede) there were eighteen inveterate schisms. Thus in the second century (after the death of Buddho) there arose seventeen schisms. The rest of the schisms of preceptors were engendered subsequently: viz *Hêmavatâ*, *Râjagriyâ*, as also *Siddhattikâ*, in like manner (that of) the *eastern Sêliyâ*, the *western Sêliyâ* priesthood, and the *Vâdariyâ*. These six secessions (from the true faith) took place in Jambudîpo (Indien); the *Dhammaruchiyâ* and *Sâgaliyâ* secessions in Lankâ.“ Spiegel in den „Jahrbüchern für wissenschaftl. Kritik“ von 1845, p. 557 hat bereits angemerkt, dass die Kopenhagener Handschrift des Mahâvanso mehrere Verse enthält, welche hier, in der Turnourschen Ausgabe, fehlen. Ferner müssen vermuthlich die Worte: „The rest of the schisms“ u. s. w. bis „and the Vadariyâ“ irgendwie weiter vorgerückt werden; denn sonst wäre die Gesammtzahl der Secten in Indien, mit Ausnahme derer von Ceylon, nicht 18, sondern 24. Bei Upham („The sacred and hist. books of Ceylon,“ I, 43, wo aber nur die sechs Schulen: *Hêmavatâ* bis *Vâdariyâ* namentlich aufgeführt werden) findet sich in der That die Angabe, dass sich im Laufe von 100 Jahren, vom zweiten bis zum dritten Concil 24 Secten gebildet haben (in number twenty-four different laws in the course of 100 years). Indess ist die Uphamsche Paraphrase des Mahâvanso mit so bodenloser Lüderlichkeit hingesudelt, dass man auch bei diesem Zusatze nicht wissen kann, ob derselbe dem Commentare oder der Phantasie des Herausgebers entstammt. Unter den *Suttavâdâs* (Sutta schism) des Mahâvanso sind ohne Zweifel die Sâutrântikas zu verstehen. Im Uebrigen stimmen nach Burnouf (Lotus l. c.) 11 Schulen mit der tibetanischen Liste; doch lässt sich bezweifeln, dass die *Râdjagiriyâs*, wie er annimmt, mit den *Abhayagirivâsinas* identisch sind; die *Gôkulikas* sind entschieden nicht die *Vatsiputrîyâs*.

1) Foe K. K. 325 flg. und dazu Stan. Julien „Concordance sinico-sanscrite“ im Journ. As. IV^e^ série t. XIV, 358 flg. In dieser wird z. B. *Kapila* als Gründer der Sthaviraschule genannt. Hiouen Thsang erwähnt der vier Zweige des Vâibhâschikasystems; einige Male auch der Sâutrântikas, wobei in Stan. Juliens Uebersetzung öfters das Versehen vorkommt, dass *Chang tso pu* (*Sthaviraschule*) durch *Sarvâstivâdas* oder

Nach allem diesen lässt sich über die frühesten Spaltungen und älteren Secten der buddhistischen Kirche nur Folgendes mit einiger Sicherheit zusammencombiniren.

Laut der Chronik von Ceylon soll das erste Schisma schon im ersten Jahrhunderte der buddhistischen Aera hervorgetreten seyn; ohne Zweifel beruht aber diese Annahme auf einer schiefen Auffassung des Sachverhältnisses, wenn nicht auf einer irrthümlichen Auslegung des Textes. Während der Dauer des ersten Jahrhunderts gab es vielmehr gar keine Spaltung, sondern nur die ungetheilte Einheit der Gemeinde, eine Regel, ein Dogma, eine Doctrin, — so zu sagen eine Schule, die der Sthavirâs, welche unter Vorsitz des grossen Kâçjapa das erste Concil ab-

Kâçjapîyâs wiedergegeben wird, z. B. 183, 185, 192, 199, 127. In dem „historischen Entwurf des alten Buddhismus" von Palladji l. c. (vgl. Schiefner in den Petersburg. Mélanges As. t. II, 174) kehren 16 Sectennamen aus dem tibetanischen Verzeichniss wieder, 10 aus dem Mahâvanso; im Uebrigen weicht die Darstellung der Entwickelung und Herausbildung der Schulen von beiden ab, nähert sich jedoch in einigen wichtigen Punkten mehr dem letzteren. Ihr zufolge gab der Geistliche ***Mahâdêva*** sechs Jahre nach dem zweiten Concile Veranlassung zur ersten Spaltung, und es bildete sich unter ihnen, im Gegensatze zu den ***Sthavirâs***, die Schule der ***Mahâsamghikâs***. Bald nach Mahâdêvas Tode ging aus den ***Mahâsamghikâs*** die Schule der ***Ekavjâvahârikâs*** (die Ekkabbyôhârika des Mahâvanso) dann die ***Lôkôttaravâdinas*** hervor, ferner die durch Mâudgaliputtra gestiftete Schule der ***Vibhadjyavâdinas***, die der ***Bahuçrutîyâs***, der ***Djêtajaçâilâs*** (***Djêtavanîyâs***?), der ***Gôkulikâs***, der ***Pûrvaçailâs*** und ***Uttaraçâilâs***. — Die dem Mahâsamghikâs entgegengesetzte Schule der ***Sthavirâs*** blieb bis ins dritte Jahrhundert nach Buddha unverändert, zog sich aber dann, als Kâtjâjana die Schule der ***Sarvâstivâdâs*** stiftete, nach dem Himalaja zurück, und nannte sich seitdem die Schule der ***Hêmavatâs***. Aus den Sarvâstivâdâs ging Vatsiputra hervor, und gründete die Schule der ***Vatsiputrîyâs***, aus welcher wiederum vier neue Schulen sich entwickelten, nämlich: die ***Bhadrâjanâs***(?), ***Çântagrihâs***, ***Dharmôttariyâs***, ***Sammatiyâs***. Von den Sarvâstivâdâs stammt ferner die Schule der ***Mahîçâsâkâs***, welche fast alle Principien der Mahâsamghikâs annahm; zu ihr rechnet man auch die Schulen der ***Dharmaguptâs*** und ***Kâçjapîjâs***, welche die Ansichten der Mahâsamghikâs und Sarvâstivâdâs in Einklang zu bringen suchten. Endlich gingen aus den Sarvâstivâdâs auch noch die ***Sutrântavâdâs*** hervor. Nach Schiefner l. c. In Schotts Uebersetzung von Palladji's Aufsatz scheinen (p. 216 flg.) einige Lücken zu seyn.

gehalten und deren Beschlüsse allgemeine Gültigkeit hatten. [1]) Es war mithin das zweite Concil, welches die erste Trennung und den ersten Bruch unter den Bekennern des Buddha veranlasste, indem sich die von demselben für Irrgläubige und Sünder erklärten 10,000 Geistlichen von Vâiçâlî von den übrigen schieden und sich als „Schule der grossen Versammlung (*Mahâsamgha nikaya*) constituirten. [2]) Hierdurch wurden ihnen gegenüber die Anhänger der Sthavirâs und der Concilienbeschlüsse ebenfalls zu einer besonderen Partei, einer Secte, einer Schule. Vom positiven, historischen Standpunkte musste freilich die letztere noch immer als die rechtgläubige Kirche, die andere für ketzerisch und für blosse Secte gelten: im Uebrigen sind ja aber orthodox und heterodox, Kirche und Secte blos relative Begriffe. Denn wo hat es je eine Secte gegeben, die sich nicht für rechtgläubig, für die wahre Kirche und alle anderen für mehr oder weniger ketzerisch gehalten hätte? In der Praxis ist jedesmal diejenige Religionspartei die wahre Kirche, welche die Macht hat, die andern zu unterdrücken oder niederzuhalten, wie z. B. zu Constantins Zeit die Athanasische, oder wie in Russland die griechische, in Italien die römische die allein orthodoxe Kirche ist. Jedenfalls sind diese beiden Schulen oder Secten, die Âryasthavirâs und Mahâsamghikâs die ältesten

1) Hiouen Thsang 158: „Comme le grand Kâcyapa occupait (auf dem ersten Concil) le fanteuil du président au milieu des religieux, son école fut appelée *Chang tso pou* (*Sthaviranikaya*) ou l'Ecole du Président." Ich halte diese Ableitung für ganz richtig, obgleich sie mit den oft überschätzten tibetanischen Nachrichten über diesen Punkt im Widerstreit steht. Sie stimmt mit den Angaben Palladji's und, wie ich glaube, auch mit Mahâvanso. Es fragt sich nämlich, ob Turnours Uebertragung der ersten Hälfte des zweiten Çlôkas im 5. cap.: „During the first century after the death of Buddho, there was but that one schism among the thêros" nicht irrthümlich und statt dessen vielmehr zu übersetzen sey: „Im ersten Jahrhunderte (nach dem Tode des Buddha) bestand nur die eine Schule der *Sthavirâs*. Cunningham's Ansicht (The Bhilsa Topes 84), dass jene angebliche erste Spaltung schon bei Gelegenheit des ersten Concils durch den *Subhadra* herbeigeführt worden sey, ist ganz unhaltbar.

2) Nach Mahâvanso und Hiouen Thsangs l. c. Darstellung, dass dies schon nach dem ersten Concil geschehen, halte ich für einen Irrthum. Nach Uphams Mahâvanso fanden die Mahâsamghikas bei einem Könige *Mandelica* (?) Unterstützung. Vgl. Stan. Julien „Voyages des Pèlerins Bouddhistes" I, 170 flg., wo ebenfalls, wie bei Palladji der Geistliche *Mahâdêva* (*Mo ho ti po*) als Urheber der Spaltung genannt wird.

der Buddhistenheit, jene, wie es scheint, der strengeren, diese der laxeren Observanz; alle übrigen sind aus ihnen hervorgegangen. Nach dem Obigen kann für das Haupt der ersteren nur der grosse Kâçjapa gelten, und wenn die Mahâsamghikâs ihn ebenfalls zu ihrem Stifter und Schutzpatron machen, so erklärt sich dies vielleicht daraus, dass sie glaubten und behaupteten, an den Satzungen des von ihm geleiteten ersten Concils festzuhalten, während sie die des zweiten verwarfen.

Wie und in welcher Reihenfolge, in welchen Stufen und Verhältnissen sich aus diesen beiden die anderen jener 18 älteren Secten entwickelt haben; welche von ihnen schon vor oder zu Dharmâçôka's Zeit, und welche dagegen erst in den Jahrhunderten zwischen Dharmâçôka und Kanishka hervorgetreten sind, darüber wage ich nicht einmal eine Vermuthung auszusprechen.[1])

Von den jüngeren hyperspeculativen und den noch jüngeren magischen Schulen, welche das System der sogenannten „grossen Ueberfahrt" bilden, und im Gegensatz zu ihnen, werden später die sämmtlichen älteren Schulen im Begriff der „kleinen Ueberfahrt" zusammengefasst; denn sie bedienen sich — um mit jenen zu reden — ausschliesslich oder vorzugsweise der kleinen Errettungsmittel, d. h. sie suchen das Heil nicht auf dem Wege der überfliegenden, ans Jenseits der Erkenntniss gelangenden Transscendentalphilophie, noch weniger in der Anwendung geheimnissvoller, mystischer, wunderkräftiger Formeln und Gebräuche, sondern im schlichten Glauben, und in der Erfüllung der Pflichtgebote. „Die Vâibhâschika's" — so wird in einem Werke der „grossen Ueberfahrt" über sie geurtheilt — „stehen auf den untersten Stufen der Speculation; sie nehmen Alles in den heiligen Schriften in dem allergewöhnlichsten Sinne; sie glauben Alles und lassen sich auf Disputationen nicht ein."[2]) Doch hatten auch sie ihre metaphysischen Tractate oder Abhidharma's. Ihren Namen sollen sie davon führen, dass sie sich bei Erörterungen von Streitfragen gern der Alternative oder des Dilemma's bedienten.[3])

1) Genauere Auskunft über die Geschichte und die Lehren der einzelnen buddhistischen Secten verspricht das Werk von Wassiliew.

2) A. Csoma im Journ. of the As. Soc. of Bengalen t. VII, 144. Die letztere Behauptung, dass die Vâibhâschikas nicht disputiren, bedarf indess sehr der Einschränkung und näheren Bestimmung.

3) Von *bâscha* (sprechen) und dem sondernden *vi*. Vgl. Burnouf 448.

Die Sâutrântikas oder Suttavâdâs unterscheiden sich von ihnen wesentlich darin, dass sie, wie schon ihr Name andeutet, nur die Autorität der Sûtras anerkannten, die Abhidharma's dagegen verwarfen, und ohne Zweifel haben sie sich von den Vâibhâschika's in der Periode getrennt, in welcher diese anfingen, metaphysischen Werken, die zuerst, wie es scheint, nicht dem Religionsstifter selbst, sondern seinen gefeiertsten Jüngern zugeschrieben wurden, gleiches Ansehn, wie den Aussprüchen des Buddha, beizulegen. Es ist dies wahrscheinlich schon im Laufe des zweiten Jahrhunderts nach dem Nirvâna geschehen, denn so weit hinauf scheinen einige der untergeschobenen Abhidharmas zu reichen; jedenfalls hatte ein, angeblich von Çâriputtra verfasster speculativer Tractat bereits vor dem dritten Concil canonische Geltung erlangt, da er, wie wir sehen werden, in einer an diese Versammlung gerichteten Inschrift Piyadasi's als integrirender Theil des offenbaren Gesetzes (des Dharma) erwähnt wird.

Schon aus der Geschichte des zweiten Concils lässt sich schliessen, dass in jener älteren Zeit und unmittelbar nach ihrer Entstehung das Verhältniss dieser Secten zu einander keineswegs immer ein ganz freundliches und friedliches gewesen, dass sie vielmehr oft mit einander gehadert und gestritten, sich gegenseitig verketzert und verdammt, selbst wohl die weltliche Gewalt zu Hülfe gerufen haben u. s. w. Doch ist hierbei überall an blutige Verfolgungen nicht zu denken;[1]) denn die buddhistische Kirche ist unter allen Umständen dem Grundsatze, kein Blut zu vergiessen, treuer geblieben, als die christliche. Eben aus diesem Grunde hat denn auch keine der Secten ein solches Uebergewicht gewonnen, dass sie sich den andern gegenüber gleichsam als Kirche hätte etabliren können; die buddhistische Kirche besteht vielmehr, gerade wie die protestantische, nur in und innerhalb der Secten. In späterer Zeit wohnen diese friedlich bei einander, so sehr sie sich in gelehrten Wettkämpfen und Streitschriften befehden, wobei es sich dann immer nur um die etwaigen Vorzüge, doch nicht um die absolute Verwerflichkeit des einen oder andern Systems handelt.[2]) Jede von ihnen hat ihre eigenen Klöster;

1) Sondern höchstens an Ausstossung und Ausweisung aus einem Kloster, einer Stadt, einer Gegend u. dgl.

2) Voyages des Pèlerins Bouddhistes, par Stan. Julien, t. I, 77: „Les écoles philosophiques sont constamment en lutte et le bruit de leurs

doch vereinigt auch wohl das nämliche Kloster die Anhänger verschiedener Secten.[1] Man könnte die letztern daher in mancher Hinsicht richtiger Congregationen nennen, die sich etwa mit denen des Benedictinerordens vergleichen liessen.

Während nun solchergestalt die buddhistische Kirche in Sectenbildung begriffen war, trat ein Ereigniss ein, das auf die Entwickelung der indischen Zustände eine viel bedeutendere Einwirkung geübt zu haben scheint, als man gewöhnlich annimmt, — die Invasion Alexanders in das Pentschab. Indien nämlich, bis dahin hermetisch verschlossen, selbst den Persern gegenüber, was schon allein daraus erhellt, dass zum ersten Male bei Arbela Elephanten in der persischen Schlachtordnung auftraten, wurde durch die Macedonier dem Westen und dem Weltverkehr eröffnet. Ein griechisches Reich entsteht an der Grenze Indiens, und griechische Könige dehnen auf kurze Zeit ihre Herrschaft bis zur Jamunâ aus; Gesandte der Seleuciden und Ptolemäer erscheinen am Hofe des Grosskönigs zu Pâtaliputtra, so dass diese mit der Politik des Abendlandes in Beziehungen bleiben; der Handel mit Alexandria beginnt, bald auch durch Vermittelung der Parther mit den Römern und zwar so lebhaft, dass der Name der römischen Denar's in die indische Sprache übergegangen ist; abendländische Vorstellungen und Kenntnisse dringen auf diesem Wege in das Gangesthal —, kurz auch Indien wird einigermaassen in jene Richtung hineingezogen, welche Alexander den Griechen und den Völkern des persischen Reiches angewiesen hatte, und aus welcher der Hellenismus erwuchs, jene Richtung, deren Endziel es ist, die Schranken des Nationalismus zu zerbrechen, und durch Verschmelzung der früher sich abstossenden Eigenthümlichkeiten, des Blutes, der Sitten, Religionen, Künste und Wissenschaften die Völker zu einer höheren Einheit, zur Vereinigung in der ganzen Menschheit hinzuleiten, und die bornirte volksthümliche Bildung in den Humanismus aufgehen zu lassen. Dieser Richtung entsprach nun in Indien der eben aufkeimende, jugend-

discussions passionées s'élève comme les flots de la mer. Les hérétiques des divers sectes (so werden vom Standpunkte der „grossen Ueberfahrt" hier die 18 alten Schulen genannt) s'attachent à des maîtres particuliers et par des voies différentes marchent tous au même but.

1) In Hiouen Thsang's Tagen waren in dem indischen Kloster *Nâlanda* in Magadha sämmtliche Secten vertreten.

liche Buddhismus, ergriff dieselbe, und ward von ihr ergriffen. Die Wahlverwandtschaft beider liegt am Tage, und wenn sich auch die Fäden, durch welche sie in Verbindung gestanden haben, nicht einzeln aufzeigen lassen, so wird doch schwerlich Jemand zu behaupten wagen, dass der grossartige Aufschwung, den die Buddhareligion noch in dem Jahrhunderte der Aufschliessung Indiens durch die Macedonier genommen hat, und dass die wenige Menschenalter später erfolgte Verbreitung derselben nach Westen und Norden, über das Pentschab, über Afghanistan und einen grossen Theil Mittelasiens, und von da nach China, in gar keinem Zusammenhang stehe mit Alexanders Eroberungszuge, den Verhältnissen und Bestrebungen, welche sich aus demselben entwickelt hatten. Es ist die nämliche Idee, es sind ähnliche Ursachen und Zustände, durch welche in derselben grossen Entwickelungsperiode im Westen das alexandrinisch-essenische, kosmopolitische Judenthum sich über den nationalbeschränkten Pharisäismus erhob, und im Osten das nicht weniger kosmopolitische Buddhathum über den kastenmässig absperrenden und abgesperrten, alles Fremde und Ausländische verachtenden Brahmanismus den Sieg davontrug und sich in Folge des Sieges über die grössere Hälfte Asiens ergoss.

Hinsichts der Nachfolger jenes Kâlâçôka, unter welchem das zweite buddhistische Concil abgehalten seyn soll, herrscht abermals in den verschiedenen Quellen Verwirrung und Widerspruch.[1]) Nur so viel scheint ausgemacht, dass in der bezeichneten Periode

1) Nach Mahâvanso cap. V. regieren die zehn Söhne Kâlâçôkas zusammen 22 Jahre; dann neun andere Könige (die Nandas), einer nach dem andern, zusammen ebenfalls 22 Jahre. Der Commentar widerspricht dem aber, indem er die Söhne Kâlâçôkas mit den Nandas identificirt, und von Kâlâçôka bis auf Dharmâçôka im Ganzen nur zwölf Könige annimmt. Turnours „Epitome of the history of Ceylon," Intrd. LXXIV flg. Die Namen jener angeblichen 19 Herrscher bei Upham l. c. I, 44 und II, 31. Nach dem Dîpavanso hat Susunâgo zehn Brüder, welche zusammen 22 Jahre regiert haben sollen. Turnour im Journ. of the As. Soc. of Beng. VII, 929. Nach den Atthakathâs folgen dagegen auf Kâlâçôka, der im Dîpavanso ganz weggelassen zu seyn scheint, dessen zehn Söhne (22 Jahre), dann *Nevananda* (auch 22 Jahre). Turnour l. c. VII, 726. Die Legende von Nepal (Burnouf 359) nennt nur einen Nanda. Die Brahmanen endlich lassen den Stifter der Nanda-Dynastie allein 88 Jahre regieren u. s. w. Vgl. Lassen I, Anhang XXXIV, t. II, 64, 83. Benfey l. c. 65. Râja Ratnacâri bei Upham II, 31.

die Familie der Nanda den Thron Magadhas inne hatte, und wenn die nachfolgenden Annahmen begründet sind, so war der letzte dieses Geschlechtes — Dhana-Nanda (Nanda des Reichthums) nennen ihn die Buddhisten — jener König der Gangariden und Prasier, von dessen Heeresmacht dem Alexander, als dieser am Hyphasis stand, so Unglaubliches gemeldet wurde.

Die Nanda-Dynastie wird durch Tschandraguptas gestürzt. Er soll der Sohn eines Königs gewesen seyn, dessen Reich von einem mächtigen Gewalthaber eingenommen wurde. Die Mutter flieht schwanger nach Pâtaliputtra, gebiert dort heimlich den Tschandraguptas und setzt ihn aus, doch ein Hirt findet und erzieht ihn. Als er grösser geworden, nimmt sich ein Jäger seiner an. Einst spielt er mit den Knaben des Dorfes das Königspiel, wobei er als König zu Gericht sitzt. Angeklagte werden vorgeführt und von ihm verurtheilt, Hände und Füsse zu verlieren. Nachdem die Strafe in Ermangelung von Aexten mittelst Ziegenhörner vollstreckt ist, vereinigen sich auf seinen Befehl die abgehauenen Glieder von selbst wieder mit den Körpern. An diesem Wunder erkennt man, dass er zu grossen Dingen bestimmt ist; der Brahmane Tschânakja, den der letzte Nanda tödtlich beleidigt hat, nimmt ihn zu sich und stellt ihn, sobald derselbe zum Manne gereift, an die Spitze eines Heeres, um jenen König zu bekämpfen. Anfangs misslingt die Empörung, später aber, als sie den Feldzugsplan verändert haben, erobern sie, von der Gränze beginnend, eine Stadt nach der andern und endlich die Hauptstadt Pâtaliputtra, wohin schon Kâlâçôka den Herrschersitz Magadhas von Râdschagriha verlegt haben soll. Jener Nanda-König wird hierbei getödtet und Tschandraguptas auf den Thron gesetzt.

So die Buddhisten.[1]) Man sieht, die Sage über seine Aussetzung, seine Jugend ist im Grunde dieselbe, welche die Perser vom Cyrus, die Römer von den Erbauern ihrer Stadt und ähnlich auch andere Völker, z. B. die Chinesen von den Begründern neuer Herrscherfamilien und Reiche erzählen. Die brahmanischen Berichte[2]) weichen zwar hiervon ab, doch stimmen sie darin überein, dass es der Brahmane Tschânakja gewesen, mit dessen Hülfe er zum Königthum gelangt sey. Uebrigens nennen sie ihn einen Çûdra,

1) Turnour „Epitome of the History of Ceylon“ LXXVI flg.

2) Sie sind von Turnour l. c. im Appendix B (nach Wilsons Auszügen und Uebersetzungen) zusammengestellt.

einen Niedriggebornen, Kastenlosen, bezeichnen ihn aber zugleich als Bastard des letzten Nanda. Diese zweite Angabe ist handgreiflich spätere Erdichtung und gleich der buddhistischen Tradition über seine Herkunft und der ganzen Aussetzungssage darauf berechnet, den ruhmvollen Emporkömmling, den aus niederem Geschlechte hervorgegangenen Thronräuber zu adeln und zu legitimiren, gerade wie man den Cyrus zum Enkel des letzten Königs von Medien gemacht, und wie noch in unserem Jahrhunderte halb verrückte oder vielmehr ganz verlogene Genealogisten den Napoleon Bounaparte als Nachkommen Carls des Grossen oder Rudolphs von Habsburgs zu demonstriren suchten.

Nun ist es eine sehr bekannte Thatsache, dass es ein Sandrakottus gewesen, welcher nach Alexanders Tode der macedonischen Herrschaft im Pentschab ein Ende gemacht und sich zugleich des Reichs der Prasier bemächtigt, dass dieser Sandrakottus einen Krieg mit Seleucus Nikator geführt und an seinem Hofe zu Pâtaliputtra als Gesandten desselben den Megasthenes empfangen hat, durch dessen Schrift über Indien, aus welcher uns sehr bedeutende Bruchstücke erhalten sind, wir ziemlich genaue und ausführliche Nachrichten über das Reich jenes Eroberers, wie über die damaligen Verhältnisse und Zustände Indiens überhaupt besitzen.

Ist nun dieser Sandrakottus der Griechen und jener Tchandraguptas der Inder eine und die nämliche Person?

Nach Allem — ja, und die bedeutendsten Forscher haben sich für die Identität beider erklärt.[1])

Es stimmt zunächst der Name, obgleich hierauf allein kein grosses Gewicht zu legen wäre, da der Name Tschandraguptas (der Mondbeschützte) in Indien kein ungewöhnlicher ist und mehrere bekannte indische Könige ihn führen;[2]) es stimmen ferner einzelne, wenngleich sehr allgemeine Züge in den griechischen und einheimischen Berichten über den Ursprung und das frühere

1) W. Jones ist der erste, welcher sie entdeckt hat. Was sich gegen dieselbe sagen lässt, hat Troyer in den Anmerkungen zu seiner Uebersetzung der „Chronik von Kaschmir“ zusammengestellt.

2) Die Griechen nennen ihn *Σανδράκοττος*, *Σανδρόκοττος* u. s. w. nach der Prakritform, aber auch *Σανδρόκυπτος* nach der Sanskritform des Namens. Vgl. Schwanebeck „Megasthenis Indica“ 12.

Leben des glücklichen Abenteurers;[1]) es stimmt der Name der Hauptstadt;[2]) es stimmen endlich die Angaben hinsichts der Ausdehnung des grossen Reiches, welches er gestiftet haben soll. Sandrakottus nämlich ist es nach der Darstellung der Alten, welcher nach Vertreibung der Macedonier eine neue Ordnung der Dinge dadurch begründete, dass er — im Gegensatz gegen die Vielherrschaft, wie sie noch Alexander vorgefunden hatte — das Fünfstromland und den Westen Indiens mit dem Gangesthale und dem Osten, dem Lande der Prasier,[3]) zu einem einzigen grossen Reiche vereinigte, dessen Gränzen sich vom Indus bis zur Gangesmündung und zum Ostmeere, und vom Himalaya bis zum Vindhjagebirge erstreckten.[4]) Das nämliche ergiebt sich aus den einheimischen Quellen. Will man kein Gewicht darauf legen, dass die Chronik von Ceylon unter allen Königen, die sie aufzählt, zuerst den Tschandruguptas als Herrn von ganz Indien bezeichnet, weil das, wenigstens im Legendenstyl, eine herkömmliche Phrase ist;[5]) so melden hinsichts seiner die indischen Nachrichten positiv und ausdrücklich freilich nur, dass er Beherrscher von Ma-

1) So heisst es bei Justin XV, 4 (der Hauptstelle über die Person des Sandrakottus), dass er „humili genere natus" (ein Çûdra), dass er „majestate numinis" und durch ein „prodigium", das freilich bei ihm anders erzählt wird, als in den Büchern von Ceylon, „ad spem regni" angetrieben worden sey, dass er „contractis latronibus" den Kampf begonnen, was sich ebenfalls mit der einheimischen Sage vereinigen lässt.

2) Pâtaliputtra, das *Παλίβοθρα* oder *Παλίμβοθρα* der Griechen, wörtlich „Sohn der Pâtali-Blume" (Bignonia suaveolens), vollständig eigentlich *Pâtaliputtra pura* (die Stadt des Sohnes der Pâtali-Blume), chines. *Pa lian fu*, *Po to li tseu*, oder *Po to li tseu tsching*, tib. *Skya nar ghii bu*, lag am Einflusse der Çona (auch *Hiranjavâhu*, dem *Ἐραννοβόας* des Megastenes), westlich von dem heutigen Patna. Sie wird auch *Pushpapura* „Blumenstadt" genannt, und soll in älterer Zeit *Kusumapura* „die blühende Stadt" geheissen haben. Man hat verschiedene Legenden über ihre Gründung und Benennung. Foe K. K. 256 flg. Voy. des Pèl. Bouddh. I, 410 flg. Brockhaus „Gründung der Stadt Pâtaliputtra" u. s. w. Leipz. 1835.

3) Die *Πράσιοι* oder *Πραίσιοι* der Griechen sind eben die „Oestlichen." (*Prâtscha* = östlich.)

4) Dies letztere folgt wenigstens aus den verschiedenen statistischen Angaben, Verzeichnissen und Aufzählungen. Lassen II, 210. Nach Plutarch, Alex. 62 ist er König von ganz Indien gewesen.

5) Mahâvanso p. 21.

gadha und zugleich von Guzerate gewesen ist,[1]) woraus sich indess schliessen lässt, dass auch die dazwischen liegenden Gebiete ihm unterworfen waren. Dagegen ersehen wir aus ihnen, dass sein Sohn zugleich in Pâtaliputtra und am Indus und in Udschein (Ozene) herrschte, und dass sein Enkel und zweiter Nachfolger, Dharmâçôka, von dem die Buddhisten aller Nationen so unendlich viel zu erzählen wissen, mit seiner Macht einen noch ausgedehnteren Ländercomplexus umfasste, als den, über welchen zur Zeit der ersten Seleucus Sandrakottus gebot. Wie also dieser nach griechischen, so erscheint Tschandraguptas nach indischen Zeugnissen als Oberkönig oder Grosskönig von ganz Hindustan oder Ârjavârta, ja als erster Grosskönig der Art, und dies ist der Hauptgrund für die Identität beider. Uebrigens wird sich dieselbe bei der Geschichte Açôkas noch deutlicher herausstellen.[2])

Obgleich nun Tschandraguptas als Feind Alexanders auftritt, der ihn kannte und tödten lassen wollte, obgleich er sich nach dessen und des Porus Tode an die Spitze der nationalen Bewegung gegen dessen Satrapen stellt, so hat er dennoch mitgewirkt zu dem grossen Werke, welches jener begonnen, er hat mitgearbeitet an der Abschleifung und Verallgemeinerung der Volksgeister, an der Ineinanderbildung des Orients und Occidents. Indien war eröffnet und blieb eröffnet. Dafür zeugt zunächst schon der diplomatische Verkehr, in welchem nicht blos er, sondern auch sein Sohn und Enkel mit den Königen des Westens gestanden haben. Andrerseits war es für die Entwickelungsgeschichte der Inder, namentlich in religiöser Hinsicht, von der höchsten Wichtigkeit, dass die Pentapotamie zum ersten Male mit den Gangesländern zu einem Reiche verknüpft ward, überhaupt seit der Durchführung der brahmanischen Hierarchie zuerst wieder mit diesen in lebendigen Verkehr und in Wechselwirkung trat. Hier, im Pentschab, hatte sich, wie wir oben gesehen, das hierarchische System gar nicht oder doch nur sehr sporadisch, etwa in einzelnen Städten und Colonien durchgesetzt; hier hausten Ungläubige

1) Journ. of the As. Soc. of Beng. VII, 338.

2) Dass in einer brahmanischen Quelle bei dem Heere eines Königs, gegen den Tschandraguptas kämpft, auch Javanas (Griechen) vorkommen, darauf ist, nach Benfey l. c. 66, nichts zu geben, da dieselben bei der Aufzählung einer grossen und tapferen Kriegsmacht in den indischen Gedichten stereotyp geworden sind.

und Gottlose (*Dasju*) ohne Brahmanen, ohne Kasten, ohne Veden und Opfer, von den wahren Gläubigen durch Bann und Verfluchung, durch die Wüste und den Fluss Sarasvatî, als die Westgränze des heiligen Gebietes, getrennt. Gerade hier aber legte Tschandraguptas den ersten Grund zu seiner Herrschaft; er selbst stammte wahrscheinlich aus dieser Landschaft, jedenfalls war der Brahmane, welcher ihn zum Throne verhalf, aus Taxaçilâ, dem Taxila der Macedonier. Es versteht sich nun wohl von selbst, dass später, als jener auch das Gangesthal erobert hatte und Grosskönig geworden war, am Hofe zu Pâtaliputtra viele seiner ersten Anhänger aus dem Fünfstromlande Ansehen und Einfluss erhielten. Dazu soll er selbst ein Çûdra gewesen seyn.[1]) Welchen Stoss die bisherige Abschliessungstheorie der Brahmanen und das Kastenwesen dadurch erleiden mussten, liegt auf der Hand, so sehr es uns auch an Quellen fehlt, um dies an einzelnen Fällen und Beispielen aufzuzeigen. Ueberhaupt brechen die Früchte der freieren, antibrahmanischen und antinationalen, — so zu sagen —, alexandrinischen Richtung, welche in jener Epoche von Westen her in Centralindien eindrang, erst unter Tschandraguptas Enkel hervor: es ist der Sieg des Buddhismus und die Ausbreitung desselben bis zum Indus und über den Indus hinaus.

Dass zu Tschandraguptas Zeit die buddhistische Gemeinde äusserlich noch wenig hervortrat, und die Mitglieder derselben sich bis dahin für den in die religiösen und philosophischen Zustände Indiens nicht gerade eingeweihten Beobachter fast unbemerkbar unter den übrigen Asceten und Religiosen verloren, dass es folglich legendenhafte Uebertreibung ist, was die Tradition von jenen Tausenden und Hunderttausenden buddhistischer Mönche erzählt, welche durch den Religionsstifter und seine Nachfolger bekehrt, oder bei Gelegenheit des ersten und zweiten Concils versammelt gewesen seyn sollen, — dafür haben wir den vollgültig-

1) Benfey „Indien“ p. 20: „Keine geringe Förderung des Buddhismus trat dadurch ein, dass entschieden seit Tschandraguptas, vielleicht schon früher, Könige sich die Herrschaft über ganz Indien erworben hatten, welche nicht aus der Kschatrija-Kaste stammten, denen also in den Augen der Altgläubigen und insbesondere der Brahmanen, der lebendigen Bewahrer des Gesetzes, die Weihe der Legitimität abging. Unter solchem connivirenden Schutze mochte sich der Buddhismus recrutiren, bis er endlich soweit erstarkte, dass ihn Açôka als seinen Glauben annahm, und somit zur Staatsreligion erhob.“

sten Beweis. Denn keiner der Geschichtschreiber Alexanders des Grossen, so oft sie auch von den indischen Philosophen und deren Weisheit reden, hat, so viel wir wissen, des Buddha und seiner Bekenner gedacht. Aber sie, — wird man einwenden, — sind nicht über den Hyphasis hinausgekommen und kennen die Zustände am Ganges nur vom Hörensagen; ihr Stillschweigen in dieser Hinsicht würde also höchstens beweisen, dass der Buddhismus damals in das Pentschab noch keinen Eingang gefunden hatte. Allerdings! Doch auch Megasthenes, der sich, wie gesagt, am Hofe zu Pâtaliputtra aufhielt, also an Ort und Stelle, in der Heimath des Buddhismus seine Beobachtungen machte und seine Nachrichten sammelte, der sich, wie wir namentlich aus Strabos Auszügen ersehen, hinsichts der Brahmanen, ihrer Lebensweise und Beschäftigung, ihrer Sitten und Lehren im Ganzen gut unterrichtet zeigt, der von den Brahmanen, welche als Hausväter ihren Familien leben, ausdrücklich die Einsiedler, die Ehelosen, die Büsser unterscheidet,[1]) — auch Megasthenes erwähnt entweder die Buddhisten gar nicht, oder, wenn er sie erwähnt, so bemerkt er eben nur beiläufig, dass es unter den Asceten auch solche giebt, welche den Buddha verehren.[2])

Man mag darüber streiten, ob die Thronbesteigung des Tschandraguptas ins Jahr 317, 315 oder 312 u. s. w. v. Chr. zu verlegen sey; jedenfalls haben wir in den Angaben der Griechen über ihn einen festeren Punkt zur Anknüpfung einer indischen Chronologie, als in allen einheimischen, brahmanischen und buddhistischen Geschichten und Aeren und Genealogien.

1) Strabo XV: *Ἄλλην δὲ διαίρεσιν ποιεῖται περὶ τῶν φιλοσόφων, δύο γένη φάσκων, ὧν τοὺς μὲν Βραχμᾶνας καλεῖ, τοὺς δὲ Σαρμάνας.* Man hat hier unter *Σαρμᾶναι* im Gegensatz gegen die *Βραχμᾶναι* die Buddhisten verstehen wollen, indess widerlegt sich das durch die nachfolgende Notiz, dass die Ὑλόβιοι (die brahmanischen *Vânaprastha*) die geehrtesten unter den *Σαρμᾶναι* wären. Ausgeschlossen sind damit freilich die Buddhisten nicht, da Çramana jeden Enthaltsamen, jeden Religiosen schlechthin bezeichnet; sie werden aber eben dann von den brahmanischen Einsiedlern nicht weiter unterschieden. Burnouf Intr. 275. Lassen II, 700 flg. Weber „Acad. Vorles." 27. Ibd. über die Secte der Pramner, in welchen man ebenfalls die Buddhisten hat wiederfinden wollen. Lassen I, 836.

2) Es kommt nämlich darauf an, ob man annimmt, dass die Stelle bei Clemens von Alex.: *εἰσὶ δὲ τῶν Ἰνδῶν οἱ τοῖς Βούττα πειθόμενοι παραγγέλμασιν, ὃν δι' ὑπερβολὴν σεμνότητος ὡς θεὸν τετιμήκασι,*

Er soll 24 Jahre regiert haben[1]) und die Dynastie, welche er gegründet, heisst die der Mâurja[2])

Seinen Sohn und Nachfolger nennnen die Buddhisten Vindusâra oder Bindusâra, die Brahmanen gewöhnlich Varisâro; nach jenen hat er 28, nach diesen nur 25 Jahre regiert.[3]) Auch die Griechen kennen den Sohn des Sandrakottus. Strabo berichtet, dass Deimachos, der unzuverlässigste unter Allen, die über Indien geschrieben, von Seiten des Antiochus Soter an denselben geschickt worden sey, aber jener König trägt bei ihm einen ganz andern Namen, als in den indischen Quellen: er heisst Amitrochades.[4]) Es ist das allerdings einigermaassen niederschlagend für die Hypothese von der Identität des Tschandraguptas und Sandrakottus und ein Hauptgrund, welcher gegen dieselbe geltend gemacht wird; doch lässt sich dieser Widerspruch daraus erklären, dass in Indien, wie in andern orientalischen Reichen, die Könige nicht selten mehrere, wenigstens zwei Namen führen, einen Tauf-

— von Megasthenes herrühre, oder nicht. Schwanebeck p. 45 flg. zeigt, dass die Angaben über die indische Philosophie, welche dieser Stelle bei Clemens vorausgehen, fast wörtlich mit denen bei Strabo übereinstimmen, folglich aus Megasthenes genommen sind, und schliesst daraus, dass die Notiz über Buddha ebendaher entlehnt und vom Strabo ausgelassen sey. Derselben Ansicht ist Lassen. Indess scheint vielmehr gerade die Art und Weise, wie diese Bemerkung, die zu den früheren nicht recht passen will, noch zu guter Letzt ziemlich abrupt hinzugefügt wird, dafür zu sprechen, dass der Gelehrte von Alexandrien, nachdem er redlich ausgeschrieben, was Megasthenes über die indischen Philosophen an die Hand gab, nun plötzlich mit anderweitigen Nachrichten, mit Nachrichten neueren Datums auftritt. Dass er solche Nachrichten hatte, beweist die andere Stelle (Strom I, 3, p. 539 ed. Potter): *Οἱ καλούμενοι δὲ Σεμνοὶ τῶν Ινδῶν* etc. *σέβουσί τινα πυραμίδα, ὑφ ἣν ὀστέα τινὸς θεοῦ νομίζουσι ἀποκεῖσθαι* etc., von der wohl noch Niemand behauptet hat, dass sie dem Megasthenes erborgt sey.

1) Nach den Atthakathâs und Dîpavanso im Journ. of the As. of B. VI, 726 und VII, 729 und dem brahmanischen Vayu Purâna. Nach Mahâvanso cap. V. dagegen 34 Jahre, vermöge einer falschen Lesart, wie man annimmt. Lassen II, 62, Note 4.

2) Entweder, weil er aus dem Stamme oder der Stadt Mâurja war, oder weil seine Mutter Mura hiess u. dgl. Lassen II, 196 und die oben über Tschandraguptas angeführten Stellen.

3) Mahâvanso cap. 5. Journ. of the As. soc. of Beng. VI, 726. Lotus de la bonne loi 778. Cunningham l. c. 92 flg.

4) Strabo II, c. 1., nach einer fehlerhaften Lesart gewöhnlich *Ἀλλιτροχάδης*.

namen und einen officiellen. Die Griechen haben nun wahrscheinlich nur den Staats- und Paradenamen von Sandrakottus Sohn erfahren — Amitraghâta „der Feindschläger."[1]) Auch Ptolemäus Philadelphus soll damals durch den Dionysius, von dessen Berichte uns indess nichts erhalten ist, Verbindungen mit dem Hofe zu Pâtaliputtra angeknüpft haben, und andrerseits eine indische Gesandtschaft in Babylon erschienen seyn.[2])

Wir kommen zu dem gefeiertsten Könige der Buddhistenheit, dessen Name eben so weit gedrungen ist, als der des Büssers der Çâkja, gepriesen an der Wolga, wie in Japan und von Siam hinauf bis zum Baikalsee, der, wenn der Ruhm eines Mannes gemessen wird nach der Zahl der Herzen, die dessen Andenken bewahren, nach den Millionen von Lippen, welche ihn mit Verehrung genannt haben und nennen, berühmter ist, als Cäsar und Karl der Grosse.

Dharmâçôka hat für die buddhistische Kirchengeschichte fast genau dieselbe Bedeutung, wie Constantin für die christliche. Dieser hat das Sodalicium der Christianer zur Hof- und Regierungspartei und damit zur sogenannten römischen Staatskirche, jener den buddhistischen Bettelorden nebst der dazu gehörigen Laienbrüderschaft zur bevorzugten, wenn auch nicht zur ausschliesslich privilegirten Religionsgesellschaft in Indien erhoben.

Als der Buddha auf Erden wandelte und einst in Begleitung Ânanda's in Râdschagriha betteln ging, warf ein kleiner Knabe spielend eine Hand voll Erde in das Almosengefäss des Allerherrlichst-Vollendeten. Dieser nahm den guten Willen für die That und verkündigte, dass jenes Kind in einer künftigen Geburt über ganz Indien herrschen und 84,000 Tempelpyramiden errichten werde.[3])

1) Lassen II, 213. Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes I, 109. Dass *Amitraghâta*, „der Feindschläger," mit *Adjâtaçatru*, „dem Feindlosen," die nämliche Person seyn soll, ist eine verunglückte Hypothese Kruse's („Indiens alte Gesch.")

2) Die Stellen bei Benfey 69.

3) Da die nördlichen Buddhisten meist nur einen Açôka annehmen, und diesen gewöhnlich ein Jahrhundert nach dem Entschwinden des Buddha setzen, so heisst es bei ihnen in der betreffenden Verkündigung natürlich: „100 Jahre nach meinem Nirvâna wird dieser Knabe König werden u. s. w." Foe K. K. 293. Burnouf 370, 400. Der Weise und der Thor 218.

Und die Verheissung ist in Erfüllung gegangen, wie alle Prophezeihungen, die erst hinterher, d. h. später, als die Thatsachen, welche sie scheinbar voraussagen, gemacht worden sind. Der Knabe wurde als Sohn des Königs Bindusâra zu Pâtaliputtra geboren und erhielt den Namen Açôka, d. h. der „Kummerlose."[1]) Durch Verrath und Mord bahnte er sich den Weg zum Throne und auch in dieser Beziehung hat er ja grosse Aehnlichkeit mit seinem christlichen Ebenbilde. Schon in der Jugend soll er seinem Vater nach dem Leben getrachtet und desshalb als Statthalter nach Ozene geschickt worden seyn. Als er hier die Nachricht erhielt, dass jener erkrankt und dem Tode nahe sey, eilt er nach Pâtaliputtra, tödtet den ältesten, zum Nachfolger bestimmten Bruder Sumana, dann auch alle übrigen, mit Ausnahme eines einzigen, Tischja oder Tisso, der von derselben Mutter, wie er, geboren war.[2]) Grausamkeit folgt nun auf Grausamkeit, bis ihm endlich die Augen aufgehen und er das gute Gesetz annimmt. Ueber die Veranlassung zu seiner plötzlichen Bekehrung haben wir zwei verschiedene Berichte, oder besser gesagt, Legenden.

Nach der einen wird derselbe, wie bei Constantin, durch ein Wunder bewirkt. König Açôka — heisst es — hatte sich zu seinem Privatvergnügen in seiner Hauptstadt eine „Hölle" eingerichtet, ein „angenehmes Gefängnisss," wie er es auch nannte, in welchem die Opfer seiner Grausamkeit zu Tode gemartert wurden. Dem „König der Hölle," d. h. dem Henker, welcher in derselben angestellt war, hatte er zugleich die Erlaubniss ertheilt, jeden zu tödten, der das Haus betrete. Nun geschah es eines Tages, dass ein buddhistischer Bettler — Samudra mit Namen — in dasselbe hineinging, um Almosen zu sammeln. Sogleich ergriff ihn der Henker und erklärte ihm, dass er sterben müsse, bewilligte ihm indess auf seine Bitten einen Aufschub, um sich zum Tode vor-

1) Die Chinesen transscribiren den Namen (*Açôka*) in *O schu kia*, *A ju*, *O jo* u. dergl., oder übersetzen ihn durch *Wu yeu*. Die Mongolen nennen ihn *Ghassalang-ügeï-Nomun-Chaghan* (*Açôka Dharmarâdscha*); die Tibetaner *Mya ngan med pa*. In den brahmanischen Quellen heisst er *Açôkavardhana*.

2) Der Brüder sollen im Ganzen hundert gewesen seyn. Mahâvanso cap. 5. Sumano wird in der öfter angeführten Legende (Açôka avadâna bei Burnouf) *Susîma* genannt, desgleichen der von Açôka verschonte Bruder *Vigatâçôka* oder *Vîtâçôka* („der, von dem der Kummer fern ist") p. 360, 364 etc.

zubereiten. Unterdess wurde eine der Frauen Açôkas oder ihr Buhle hingerichtet. Der Geistliche, welcher sah, wie ihre Gebeine in einem Mörser zerstampft wurden, gewann dadurch die wahrhafte Erkenntniss, dass der Leib der Wasserblase gleicht, und durch diese Erkenntniss erlangte er die Stufe des Archat und die Wunderkraft. Als er daher nach Ablauf der ihm gegebenen Frist von dem Peiniger in einen Kessel voll siedenden Wassers, Blut, Fett, Urin und Unrath gestürzt wurde, konnte ihn das Feuer nicht verletzen, sondern er schwebte über demselben, mit untergeschlagenen Beinen in einer Lotusblume sitzend. Man beeilte sich, dem Könige die Wundermähr zu hinterbringen, und dieser erschien alsbald mit einem zahlreichen Gefolge. Da schwang sich der Archat empor, wie ein Schwan, und liess in der Luft allerlei wunderbare Erscheinungen sehen. Der König, von dem Anblick ergriffen, faltete die Hände und fragte ihn, aus wessen Macht er so Uebermenschliches vollbringe. Jener entgegnete, er sey ein Sohn des Buddha, des mitleidsvollen, sündenreinen, der ihn befreit von den Banden des Daseyns u. s. w., gemahnte an die Verheissung, welche der Wahrhaft-Erschienene ihm, dem Açôka, in einem früheren Leben gethan, machte ihm Vorwürfe wegen seines Wohlgefallens an Schmerz und Tod der athmenden Wesen und forderte ihn auf, jene Verheissung zu erfüllen, das Gesetz anzunehmen und überall verkünden zu lassen. Reuevoll gelobte der König, sich zu bessern, seine Zuflucht zum Buddha zu nehmen und die Erde mit Stûpas zu schmücken u. s. f.[1])

Anders die südlichen Buddhisten. Diese erzählen, dass er in den ersten Jahren seiner Regierung ein eifriger Verehrer des Brahmanenthums gewesen und gleich seinem Vater täglich 60,000 Brahmanen gespeist, auch oft mit ihnen über Religionssachen sich unterhalten habe. Je schärfer er aber jene Priester beobachtet, desto weniger sey er von ihrem Verhalten erbaut gewesen. Da habe er einst den buddhistischen Priester Nigrôdha vorübergehen sehen, dessen Haltung ihm Ehrfurcht eingeflösst, und denselben zu sich entbieten lassen. Als dieser vor dem Könige erschien und aufgefordert wurde, sich auf den ihm angemessenen Platz zu setzen, liess er sich auf dem königlichen Throne nieder, so dass

1) Burnouf 365—372. Foe K. K. 293 flg. Voyages des Pèler. Bouddh. I, 414 flg.

jener ausrief: „Dieser Priester wird von heute an Herr in meinem Palaste werden!“ Kurz, Açôka liess sich von ihm in der Lehre des Buddha unterweisen und bekehrte sich.[1])

Nigrôdha — fährt die Legende fort — war ein Neffe des Königs, ein nachgeborener Sohn des von diesem getödteten ältesten Bruders Sumana, wodurch sie mit sich in den lächerlichsten Widerspruch geräth, indem sie selbst berichtet, dass der Uebertritt Açôkas im vierten oder im siebenten Jahre seiner Regierung erfolgt sey, mithin zu einer Zeit, in welcher jener Geistliche höchstens 6 Jahr alt seyn konnte.

Von da an soll der Enkel Tschandraguptas eben so mild und wohlwollend, als früher wild und tyrannisch gewesen seyn. Bisher hatte man ihn Tschandâçôka genannt (den wüthenden Açôka); von nun ab hiess er der Dharmâçôka (der Açôka des Gesetzes).

Uebrigens waren es ohne Zweifel ganz besonders politische Gründe, welche ihn dem Buddhismus zuführten, namentlich dessen freiere, nicht nationale und kastenmässige, sondern menschliche, weltbürgerliche Haltung, vermöge welcher derselbe ein Mittel werden konnte, die verschiedenen Theile seines grossen Reiches zur Einheit zu verbinden und die von den Brahmanen geächteten Völker des Pentschab, Kabuls, der Indusgegenden überhaupt an Centralindien zu knüpfen. Zugleich war natürlich die Annahme und Beförderung der neuen Lehre der sicherste Weg, um der brahmanischen Hierarchie entgegenzuarbeiten.

Damit soll indess nicht geleugnet werden, dass auch religiöse Motive zum Entschlusse des Königs mitgewirkt haben; es scheint sogar nach Allem, dass er wirklich im hohen Maasse für das gute Gesetz begeistert gewesen sey, nachdem er dessen Wesen und Vorzüge erkannt, und bei einer so leidenschaftlichen Natur, wie sie ihm in allen Quellen zugeschrieben wird, ist ein plötzlicher Umschwung nicht blos der Ueberzeugung, sondern auch der Gesinnung nichts Unerhörtes.[2])

1) Mahâvanso l. c. J. of the As. S. of Beng. VI, 730 flg.

2) Wir dürfen hierbei freilich nicht übersehen, dass es buddhistische Geistliche gewesen, welche die Geschichte des glaubenseifrigen Königs uns überliefert haben, und hierbei möglicher Weise ähnlich verfahren sind, wie die christlichen bei der Darstellung von Constantins Leben und Thaten. Denn es fehlt andrerseits nicht an Angaben, laut welchen er nach seiner Bekehrung ein eben solcher Wütherich geblieben sey, wie

Jedenfalls, — und welche Beweggründe ihn auch geleitet haben mögen —, betrieb Açôka seit seiner Bekehrung die Förderung, Befestigung und Ausbreitung der buddhistichen Religion und Kirche mit glühendem Eifer, mit gränzenloser Freigebigkeit, obgleich es sich von selbst versteht, dass die nachfolgenden Zahlen und Angaben, bei der indischen Uebertreibungssucht, keinesweges für geschichtlich zu halten sind. Von nun an, — heisst es — gab er täglich 60,000 buddhistischen Bettlern Almosen, wie früher den 60,000 Brahmanen, ja bei ausserordentlichen Gelegenheiten versah er wohl 300,000 derselben und mehr mit Nahrung und Kleidungsstücken.[1]) Dreimal soll er ganz Indien, seine Frauen, seine Diener, seinen Sohn, sich selbst der Versammlung der Geistlichen, oder wie wir sagen würden, der Kirche geschenkt und nur seinen Schatz für sich behalten haben, um für diesen sein Reich, sich und die Seinigen dem Clerus wieder abzukaufen. Die Inschrift einer Säule zu Pâtaliputtra bezeugte noch nach sechs Jahrhunderten diese Thatsache.[2]) Noch auf dem Sterbebette vermachte er, wie man erzählt, sein ganzes Land der Geistlichkeit, damit sein Nachfolger es wieder einlöse.[3])

er vor derselben gewesen, dass er z. B. seit seinem Uebertritt alle Gegner des Buddhismus mit Feuer und Schwert verfolgt hat u. s. w. (Palladji l. c. 218). Von einzelnen Ausbrüchen seiner Wildheit, auch nach seiner Bekehrung, z. B. von der Blendung seines Sohnes *Kunâla*, berichten übrigens auch diejenigen Legenden, die ihn sonst als einen Heiligen schildern; was dagegen die Verfolgungen Andersgläubiger betrifft, so muss dieselbe entschieden bezweifelt werden, da sie mit Allem, was wir von der sonstigen Wirksamkeit des Königs wissen, im Widerspruch steht, und er selbst nicht müde wird, in seinen Regierungserlassen religiöse Toleranz zu empfehlen und zur Pflicht zu machen, wovon das Genauere später.

1) Mahâvanso cap. 5. Burnouf 403, 415, 426.

2) Foe K. K. 255. Zu Hiuen Thsangs Zeit soll sie, nach Klaproth, fast verlöscht gewesen seyn, ibd. 261. In seiner Lebensgeschichte wird sie erwähnt, doch ihr Inhalt nicht angegeben, höchstens durch das Nachfolgende angedeutet, p. 139: Au nord du Vihâra, il y a une colonne de pierre haute de trente pieds. On lit dans les mémoires historiques que le roi *Wou yeou* (*Açôka*) divisa en trois parties (hier also eine andere Version) l'île *Tschen pou tscheou* (le Djamboudvîpa, d. h. Indien) et les donna à Bouddha, à la Loi et à l'Assemblée des religieux; il partagea de la même manière ses joyaux et ses richesses, pour racheter son héritier.

3) Burnouf 430.

Vor allen Dingen zeigte sich aber seine Freigebigkeit in der Schöpfung religiöser Bauwerke. Er war es, der die meisten jener zahlreichen Vihâras gründete, nach welchen die Heimath des Buddhismus noch heut den Namen Bihar oder Behar trägt, und unter denen einer in der Hauptstadt, — damals wahrscheinlich der grösste und glänzendste von allen — nach ihm (*Açôkârâma*) benannt wurde. Doch nicht blos Magadha und die angränzenden Landschaften, sondern auch die entfernteren Gebiete seines unermesslichen Reiches wurden durch ihn mit Klöstern, Tempeln, Thürmen, Säulen förmlich übersäet. Noch in den Jahrhunderten, in welchen die chinesischen Pilger Indien durchzogen, gab es von den Pforten des Hindukuh bis zum Gangesdelta, vom Himalaya bis über die Nerbudda hinaus und bis Kalinga hin kaum eine buddhistische Gemeinde, die nicht irgend ein religiöses Denkmal von ihm aufzuzeigen gehabt hätte. Sein Name war in dieser Beziehung so berühmt, dass es später Mode geworden zu seyn scheint, die Errichtung buddhistischer Gebäude, deren Urheber man nicht mehr kannte, dem König Açôka beizulegen. Es ist, wie schon erwähnt, feststehende Tradition, dass er 84,000 Stûpas erbaut und in diese die Asche des Siegreich-Vollendeten über ganz Indien vertheilt habe, nachdem er sieben jener Monumente eröffnet, in welchen dieselbe ursprünglich beigesetzt war.

Ebenso soll er 84,000 Religionsedicte veröffentlicht haben. Das führt uns zu einer Frage, die nicht blos für die Geschichte Dharmâçôkas, sondern des Buddhismus überhaupt von der entschiedensten Wichtigkeit ist.

Es sind nämlich im Laufe dieses Jahrhunderts in den verschiedensten Gegenden Indiens zahlreiche Inschriften aufgefunden worden, welche religiöse Erlasse enthalten, wie sie von der Ueberlieferung dem eben genannten Könige zugeschrieben werden, theils auf Säulen eingegraben, wie die von Delhi und Allahabad, theils auf Felsen, wie die von Kapur di Giri in der Nähe Pischawers, von Girnar auf Guzerate, von Dhauli in Orissa, von Bhabra auf dem Wege von Dschaipur nach Delhi u. a.[1]) Sie sind nicht im Sanskrit, sondern in Prakrit-Dialecten verfasst und in jenen ältesten indischen Schriftzeichen dargestellt, von denen noch nicht ausgemacht scheint, ob sie ursprünglich indisch, oder den griechi-

1) Lassen II, 215 flg.

schen, oder — was am wahrscheinlichsten — dem semitischen Alphabete nachgebildet sind.[1]) Der König, welcher sie hat setzen lassen, nennt sich in ihnen Piyadasi (der Liebevollgesinnte), gewöhnlich mit dem Zusatze Dêvânam Piya (der Göttergeliebte).

Entziffert und gedruckt sind diese Inschriften zuerst durch J. Prinsep,[2]) dann, nachdem manche andere Gelehrte sich daran versucht, zum Theil nach neuen Abschriften und Abdrücken, von Wilson[3]) und in letzter Instanz von Burnouf.[4])

Man nahm früher nach J. Prinseps Vorgange und nach den von Turnour aus einem singhalesischen Geschichtswerke beigebrachten Zeugnissen über die Person Piyadasis allgemein an, dass der Inhalt jener Edicte rein buddhistisch und dass der „göttergeliebte, liebevoll gesinnte König" niemand anders sey, als Açôka, obgleich dieser Name sich in keiner der Inschriften findet.

Dieser Ansicht ist Wilson mit grosser Entschiedenheit entgegengetreten und zu den Resultaten gelangt, dass einmal in jenen Verordnungen nichts eigenthümlich und ausschliesslich Buddhistisches anzutreffen sey, und dass andrerseits Piyadasi und Dharmâçôka nicht eine und dieselbe Person seyn könnten.[5])

Die erstere dieser Behauptungen ist nicht mehr oder weniger, als ein reines Paradoxon, wie sie Wilson schon früher gegen den Buddhismus geschleudert hat,[6]) und das durch den Inhalt sämmtlicher Inschriften und fast jeder einzelnen ins Besondere widerlegt wird, so dass es selbst unter den Laien schwerlich je einen auch nur einigermaassen sachkundigen und urtheilsfähigen Leser gegeben hat, der durch die Gründe des berühmten Orientalisten überzeugt worden wäre. Doch keine allgemeinen Raisonnements, da die Frage auf philologischem Wege durch Burnouf's Untersuchungen erledigt ist, der in den genannten Edicten eine Anzahl spe-

1) Nach Weber sind sie semitischen Ursprungs (Indische Skizzen 127 flg.)

2) Im 6. u. 7. Bde. seines Journals.

3) J. of the Roy. As. Soc. Vol. XII (1850) p. 153—251.

4) Lotus de la bonne loi p. 648—781 (Appendix X).

5) J. of the R. As. S. l. c. 238 flg., 244 flg.

6) Z. B. in der Aeusserung: Any thing like chronology is, if possible more unknown in Bauddha than Brahmanical writings, während doch bekanntlich die buddhistischen Singhalesen allein unter allen Indern Werke besitzen, welche den Namen „Geschichtsbücher" verdienen.

zifisch-buddhistischer Ausdrücke, welche Wilson in ihnen vermisste, nachgewiesen hat.[1])

Was den zweiten Punkt betrifft, ob nämlich Piyadasi mit Açôka zu identificiren sey, so mag es allerdings auffallend erscheinen, dass man in keiner der Inschriften des letzteren Namen begegnet; indess haben wir uns dabei an die obige Bemerkung zu erinnern, dass indische Fürsten nicht selten mehrere Namen führen, eine Sitte, die selbst noch unter den Gross-Moguls nicht ungewöhnlich war.[2])

Positiv aber sprechen für die Identität beider Könige folgende, für Gewinnung historischer Ueberzeugung durchaus zureichende Gründe:

1) Wir wissen, dass Açôka Säulen mit Inschriften hat errichten lassen, und zwar Säulen, welche oben ein Löwe krönte, als Symbol des Buddha Çâkjasingha.[3]) Die Säulen Piyadasis — ungefähr von der nämlichen Höhe, welche die chinesischen Reisenden von jenen angeben — tragen ebenfalls Kapitäle mit einem sitzenden Löwen.[4])

2) Die singhalesische Chronik Dîpavanso, die jedenfalls vor der Mitte des 5ten Jahrhunderts nach Chr. verfasst ist, nennt den Açôka geradezu Piyadasi.[5]) Dasselbe wiederholt sich, nach

1) Die ganze Untersuchung (App. X.) im Lotus beschäftigt sich mit diesem Nachweis. Insbesondere hatte auch Wilson den Einwand gemacht, dass Namen, wie Sugata, Tathâgata, Gâutama, Çâkja (l. c. p. 240 flg.) in den Edicten nicht vorkämen; dieser Einwand wird durch die Inschrift von Bhabra widerlegt, auf deren Erklärung sich jener nicht eingelassen hat, und in welcher die Namen Buddha, Bhagavat, Upatisa (Çâriputtra) und Lâghula (Râhula) erwähnt werden.

2) Auch Açôkas Sohn *Kunâla* trägt ausser diesem noch den officiellen Namen *Dharma vardhana*, den die Chinesen durch *Fa i* („Wachsthum des Gesetzes") wiedergeben.

3) Foe K. K. 125, 255 u. a.

4) Lassen II, 217.

5) Die Hauptstelle lautet: „Two hundred and eigtheen years after the beatitude of Buddha, was the inaugaration of *Piyadasi* who, the grandson of *Chandragupta*, and own son of *Bindusâra*, was at that time Viceroy at Ujjayani." Vgl. J. of the As. S. of B. VI, 791, 1055 flg., VII, 930. Dieses positive Zeugniss fertigt Wilson damit ab, dass er den Dîpavanso „a work of rather doubtful charakter" nennt. Auch in Uphams sogenannter Uebersetzung des Mahâvanso wird Açôka vor seiner Thronbesteigung als „*Prince Priyadase*" aufgeführt, p. 45. Da nun

Turnours Versicherung, auch in andern singhalesischen Werken. Dass Açôka den Titel der „Göttergeliebte“ (*Dêvânam Piya*) geführt hat, würde schon desshalb wahrscheinlich seyn, weil auch sein Enkel Daçaratha ihn trägt, desgleichen jener fromme König von Ceylon, der durch Açôkas Bemühungen zum Buddhismus bekehrt wurde, und wie er überall als dessen Nacheifrer erscheint, so auch ohne Zweifel jenen Titel nach dem Beispiele seines Vorbildes annahm.[1])

3) Wir ersehen aus den Inschriften, dass Piyadasis Reich denselben Umfang hatte, als das Reich Açôkas. [2]) Ganz besonders verdient dabei folgender Umstand hervorgehoben zu werden. Schon zur Zeit König Bindusâras galten Taxaçilâ (Taxila) für den Nord-Westen und Udschayinî (Ozene) für den Süden oder besser Süd-Westen als Hauptstädte, in denen königliche Prinzen zu residiren pflegten. Açôka selbst war, wie wir oben erwähnt, von seinem Vater in die zuletzt genannte Stadt entsandt worden, wo er bis zu seiner Thronbesteigung den Oberbefehl führte, während sein Bruder Sumano oder Susîma Regent in Taxaçilâ war. So blieb es auch unter seiner Regierung. Von seinen Söhnen war Mahêndra, der Bekehrer Ceylons, Statthalter in Ozene, Kunâla in Taxaçilâ. Genau das nämliche Verhältniss waltete in Piyadasis Reich ob, wie eine, freilich sehr verstümmelte Inschrift von Dhauli beweist.[3])

4) Das Edict von Bhabra ist an die Versammlung der Geistlichen von Magadha gerichtet, und der Inhalt desselben, der bei einer späteren Gelegenheit mitgetheilt werden wird, berechtigt zu

Upham jene Inschriften unfehlbar gar nicht, und den Dîpavanso höchstens dem Titel nach kannte, so lässt sich daraus schliessen, dass auch der Commentar zum Mahâvanso, den er oft in den Text seiner „Uebersetzung“ aufgenommen zu haben scheint, dem Açôka diesen Namen beilegt.

1) Hinsichts des Daçaratha vgl. die Inschrift von Buddha-Gayâ „Lotus“ p. 775.

2) Weber „Die neuesten Forschungen auf dem Gebiete des Buddhismus“ p. 53 flg. (des besonderen Abdruckes).

3) Lotus 683: „Et le Prince royal d'Udjdjayinî devra aussi à cause de cela exécuter une cérémonie pareille etc.; et de même à Takhasila,“ wozu Burnouf p. 688 bemerkt: C'est donc à *Mahinda*, au prince fils de *Piyadasi*, qui commandait comme vice-roi à Oudjein, que se rapporte la partie de l'édit de Dhauli. Vgl. Lassen II, 243.

der Annahme, dass unter jener Versammlung das dritte Concil zu verstehen ist, das im 17ten Jahre der Regierung Dharmaçôkas zu Pâtaliputtra abgehalten wurde.[1])

5) In den Inschriften von Girnar und Kapurdigiri wird der Griechenkönig Antiochus (*Antiyoka yôna râdja*) als gleichzeitig erwähnt; an einer andern Stelle derselben ausser ihm noch vier andere, nämlich, wie man annimmt: Ptolemäus, Antigonus, Magas und vielleicht Alexander.[2])

Leider ist diese letztere aber so lückenhaft, dass Wilson nicht gewagt hat, eine neue Uebersetzung derselben zu geben. Burnouf hat sich weder auf die eine, noch auf die andere eingelassen. In der Nennung dieser Namen, vor allen des Antiochus, auf welchen das Hauptgewicht fällt, da die Lesung ganz sicher ist, findet Wilson eine unauflösbare historische Schwierigkeit für diejenigen, welche den „liebevollgesinnten“ König der Inschriften mit Açôka für eine und dieselbe Person halten. Seltsamer Weise behauptet er nämlich, jener Antiyoka könne nur Antiochus der Grosse seyn, da dessen beide Vorgänger gleiches Namens in Griechenland und Westasien zu beschäftigt gewesen, um innige Verbindung mit Indien zu unterhalten; den Regierungsantritt desselben habe aber Açôka nicht mehr erlebt. Das Letztere ist freilich richtig, indess liegt gar kein nur einigermaassen haltbarer Grund vor, bei der Erwähnung jenes Javaner-Königs an Antiochus den Grossen, oder gar nur an ihn zu denken. Im Gegentheil, zu seiner Zeit

1) „C'est une missive (das Edict von Bhabra) addressée par le roi Piyadasi à l'Assemblée des Religieux réunis à Pâtaliputtra, capitale de Magadha, pour la suppression des schismes qui s'étaient élevées parmi les Religieux buddhistes, assemblée qui, selon le Mahâvamsa, eut lieu la dix-septième année du règne d'Açôka.“ Burnouf l. c. 727.

2) Lassen II, 240 u. 241. Wilson l. c. 167 u. 255. In der Abschrift des letztern lauten die vier Namen: *Turamara* (Girnar: *Turomayo*), *Antikona* (G. *Antakana*), *Mako* (G. *Maga*), *Alikasunari*, welcher letztere jedoch nur in der Inschrift von Kapurdigiri, und zwar sehr undeutlich erscheint, in den beiden von Girnar völlig erloschen ist. Nach dem Facsimile von Masson und Court wäre statt *Alikasunari* zu lesen *Alibhasunari*, worunter dann wohl Ariobarzanes III. von Pontus (266—240 v. Chr.) zu verstehen wäre. Lassen l. c. übersetzt (mit Auslassung Alexanders): „Der König der Javana und weiter die durch ihn vier (werdenden) Könige *Turamâja*, *Antigona* und *Magâ* befolgen über all die Gesetzvorschrift des göttergeliebten Königs.“ Vgl. ibd. Nachträge XL.

scheint das Land um Kapurdigiri, wo der Fels mit der Inschrift sich findet, gar nicht mehr in den Händen indischer Fürsten, sondern der griechisch-baktrischen Könige gewesen zu seyn.[1]) Ueberdies wissen wir bereits, dass — trotz Wilsons entgegenstehender Versicherung — Antiochus I. wirklich Verbindung mit Indien unterhalten und den Gesandten Deimachos dahin geschickt hatte. Setzen wir also, dass unter dem Antiyoka der Inschriften Antiochus II. (*Theos*) zu verstehen sei, so sind alle Schwierigkeiten gehoben, und in der That, es ist nicht sehr wunderbar, dass, wenn die Grossväter — Tschandraguptas und Seleucus Nikator — Zeitgenossen gewesen, auch die Enkel beider — Açôka und Antiochus II. — es ebenfalls waren.[2]) Die andern drei genannten Könige wären alsdann wahrscheinlich Ptolemäus Philadelphus, Antiochus von Gonnoi und Magas von Cyrene. Doch wir werden auf diesen Punkt noch einmal zurückkommen.

Wenn aber hiermit die Identität Açôkas und Piyadasis als bewiesen anzunehmen ist, so sind jene Inschriften eine überaus wichtige und lautere Quelle für die Kenntniss des Buddhathums, wie es zur Zeit dieses vielgepriesenen Königs war. Wir ersehen aus ihnen mit überzeugender Gewissheit, dass das Gesetz des Çâkja damals noch viel von seiner angestammten Einfachheit, Reinheit und sittlichen Haltung bewahrt hatte und noch nicht so bis zum Unkenntlichen enstellt war, wie etwa die Lehre Jesu schon zur Zeit Constantins und des Nicänischen Concils. Also nichts von Dogmatik und Scholastik, von Ritualien und Cärimonien,[3]) sondern Ermahnungen und Vorschriften zur Förderung der buddhistischen Tugend (*Dharma*) und des Heils der athmenden Wesen. Wiederholt wird das Tödten der Thiere untersagt und Schonung derselben empfohlen, — längere Zeit scheint auch die To-

1) Weber l. c. 52.

2) Die Empörung des Diodotus, und die dadurch herbeigeführte Gründung des griechisch-baktrischen Reiches machen übrigens einen diplomatischen Verkehr zwischen Antiochus Theos und Açôka schon an sich wahrscheinlich.

3) Wären die Verordnungen Piyadasis von einem brahmanischgesinnten Könige ausgegangen — was übrigens noch Niemand, auch Wilson nicht, behauptet hat —, so würden sie zuverlässig mit Bestimmungen über Opfer, Gebräuche, Bussen, Weihungen, Waschungen und andere priesterliche Possen vollgestopft seyn.

desstrafe in Açôkas Reiche abgeschafft gewesen zu seyn —; Erfüllung der Pflichten gegen Eltern, Kinder, Freunde, Verwandte, Brahmanen und Çramanen, Nachsicht gegen die Diener wird eingeschärft, vor Leidenschaft, Zorn, Grausamkeit, Neid, Verläumdung, Trägheit, Verschwendung und andern Lastern gewarnt, Duldung gegen Andersgläubige zur Pflicht gemacht,[1]) — mit einem Worte, es ist der alt-buddhistische Geist der Sanftmuth, Milde und des innigsten Wohlwollens, der uns aus jenen Edicten entgegenweht und welcher den Açôka seit seiner Bekehrung in allen Regierungsmaasregeln geleitet zu haben scheint. Auch für die äussere Wohlfahrt trägt der König Sorge, für die Anlage von Werken, deren Ausführung von allen Religionen des Orients für besonders verdienstlich erklärt wird: er lässt Wege bahnen, sie mit Bäumen bepflanzen, Brunnen graben, Karavanseraien errichten, Heilanstalten für Menschen und Thiere bauen u. dgl.

Für die Stabilirung und Ausbreitung der buddhistischen Kirche schuf er besondere Institutionen. Er setzte sogenannte „Gesetzes-Obere" (*Dharma-Mahâmâtra*) ein, welche bei denjenigen seinem Reiche zugehörigen Völkern, die sich weder zum Brahmanismus, noch Buddhismus bekannten, für die Annahme der Lehre wirken sollten; andere Beamte (*Râdjaka*) waren angewiesen, „das Heil des Landvolks zu befördern, von dessen glücklichen oder unglücklichen Zuständen Kenntniss zu nehmen, ihm die Beobachtung des Gesetzes anzuempfehlen und die Uebertretung, nicht durch strenge Strafe, sondern durch Zureden zu verhindern" u. s. w.[2]) Auch die fünfjährigen Versammlungen (*Pantschavarscha* oder *Pantschavarschika*) — gemäss dem fünfjährigen Cyclus, der sich von Indien aus zugleich mit dem Buddhathum über den grössten Theil Mittel- und Hinterasiens ausgebreitet hat — sind von ihm eingerichtet worden, und zwar, wie aus den betreffenden Erlassen erhellt, zum Zweck allgemeiner Beichte und Busse und Einprägung der Moralprinzipien, ein Institut, das sich in Indien ohne Zweifel bis zum Untergange der Religion des Çâkjasohnes erhalten hat.[3]) In späteren Jahrhunderten scheint jedoch die fünfjährige Feier, wie wir

1) Das Letztere namentlich im Edict XII von Girnar b. Burnouf 761 flg. Vgl. ibd. 672, 731 u. a. Lassen II, 258 flg.

2) Lassen II, 237 flg. 256.

3) Lotus de la bonne loi 683 flg. Journ. of the Roy. As. Soc. XII, 173.

aus den wohlgefälligen Schilderungen der frommen chinesischen Wallfahrer ersehen, fast nur mit Austheilung von Almosen und Geschenken an die Geistlichkeit ausgefüllt worden zu seyn.

Schon früher war Açôkas Stiefbruder Tisso, sein Sohn Mahindo (*Mahêndra*) und seine Tochter Sanghamittâ (*Sanghamitrâ*) in den geistlichen Stand aufgenommen worden.[1])

Im 17ten und 18ten Jahre seiner Regierung ward das dritte Concil abgehalten. Veranlassung zu demselben gab ausser den Spaltungen, welche seit der Kirchenversammlung von Vâiçâlî entstanden waren, die veränderte Stellung, welche die buddhistische Kirche seit des Königs Uebertritt erhalten hatte. Seitdem diese die begünstigte geworden war, flossen natürlich viel fremdartige und schlechte Elemente in sie zusammen. Brahmanische Einsiedler und Bettler jeglichen Schlages sollen seit der Zeit in grosser Anzahl ohne Ordination das gelbe Gewand genommen, sich unter die buddhistische Geistlichkeit gemischt haben, um eben von der Freigebigkeit und Gnade des Königs auch ihr Theil zu bekommen, und auf Schleichwegen in die Klöster eingedrungen seyn, wo sie Alles mit Verwirrung und Ketzerei erfüllten, indem sie in der Beobachtung ihrer gewohnten Regeln und Cärimonien fortfuhren und diese für orthodox-buddhistisch ausgaben. Dieser anarchische Zustand, der durch die Zersplitterung des buddhistischen Mönchthums in die vielen Secten ungemein begünstigt werden musste, soll endlich dergestalt überhand genommen haben, dass sieben Jahre hintereinander in den Klöstern die wichtigsten Vorschriften der Disciplin vernachlässigt, namentlich die vierzehntägigen Beichten (*Upavasatha*), die Feierlichkeiten am Schlusse der Regenzeit (*Pravârana*) und die grossen und kleinen Versammlungen der Geistlichen (*Sanghakarma* und *Ganakarma*) nicht abgehalten wurden,[2]) und dass der hochgeehrte Metropolit der Hauptstadt, Tissomoggaliputto, sein Kloster verliess und sich jenseits des Ganges in die Einsamkeit zurückzog, da es ihm nicht möglich war, der Zwietracht unter den Brüdern ein Ende zu machen. Der König, dem die Sache vorgelegt wurde, beschloss endlich einzuschrei-

1) Die nördlichen Buddhisten machen den *Mahêndra* wohl zum jüngeren Stiefbruder Açôkas, und scheinen ihn mit *Tisso* zu verwechseln. Z. B. Voyages des Pèl. B. I, 423.

2) Das Weitere und Genauere über diese Gebräuche in dem Abschnitt von der Disciplin.

ten und die Ordnung wiederherzustellen. Zu dem Ende schickte er einen Minister nach dem Metropolitankloster, dem von ihm erbauten und nach ihm benannten Açôkârâma, mit dem Auftrage, die Beobachtung der vorschriftsmässigen Beichten in demselben anzuordnen. Als dieser daselbst angekommen war, berief er eine Versammlung der Mönche und befahl ihnen im Namen des Königs, die vorschriftsmässigen Gebräuche der Beichte zu verrichten. Sie aber entgegneten, dass sie dies in Gemeinschaft mit Ketzern nimmermehr thun würden. Durch diese Weigerung in Wuth gebracht, sprang der Minister auf und hieb mehreren der Aeltesten (*Sthavira's*) der Reihe nach das Haupt herunter. Da erhob sich der oben erwähnte Stiefbruder des Königs, der sich in jenem Cönobium aufhielt, und setzte sich auf den Platz des zuletzt Getödteten. Ihn wagte der Beamte nicht anzurühren,[1]) sondern kehrte nach Hofe zurück, um seinem Herrn zu melden, was geschehen sey.

Dieser, ausser sich über den begangenen Frevel, eilte sogleich in das Kloster und frug die versammelten Geistlichen, auf wen die Sünde jener Unthat falle. Einige derselben antworteten: „Sie fällt auf dich!" andere sprachen: „Sie fällt auf euch beide!" noch andere: „Du hast keinen Theil daran!" Der König, durch diese Antworten nicht befriedigt, rief aus: „Ist denn niemand, der meinen Zweifel lösen und mir den Trost der Religion gewähren kann?" Allerdings, erwiderte man, Tisso Moggaliputto, der in der Einsamkeit weilt, ist ein solcher, der das vermag. Sogleich wurde eine Botschaft von Aeltesten an ihn abgesandt. Aber auf die erste und zweite Einladung weigerte sich der Alte zu kommen; erst der dritten dringenden Aufforderung leistete er Folge. Der König ging ihm bis zum Ganges entgegen, empfing ihn mit der tiefsten Ehrerbietung und geleitete ihn in einen der königlichen Gärten. Um ein Wunder ersucht, bewirkte hier der Heilige ein Erdbeben en miniature, und von jenem befragt, welcher Sünde Frucht jener ruchlose Priestermord sey, erzählte er eins jener Histörchen, die den buddhistischen Pfaffen so geläufig sind, nach welchem dieser Mord als die natürliche Folge, als Vergeltung, als Strafe

1) Nach Palladji wäre der Bruder Açôkas bei einer Verfolgung, welche der letztere gegen die brahmanischen Asceten angeordnet, durch ein Missverständniss getödtet worden. Auch hätte der König selbst den Befehl zur Hinrichtung jener widerspenstigen Mönche gegeben.

von Thaten erschien, welche die betreffenden Personen in früheren Lebensläufen begangen hätten. Zuletzt sprach er den König von aller Mitschuld frei.

Am siebenten Tage darauf begab er sich in Begleitung des letzteren nach dem Açôkârâma, wohin eine allgemeine Zusammenkunft aller Geistlichen ausgeschrieben war. Hier wurde nun jeder Einzelne der Reihe nach vorgerufen und von ihm in des Königs Gegenwart die laute und deutliche Beantwortung der Frage: Was ist die Lehre des Buddha? verlangt. Es ergab sich, dass viele unter ihnen dieselbe nicht kannten, indem sie statt ihrer die Grundsätze und Ansichten der Secten vortrugen, welchen sie früher angehört hatten.[1]) Sie alle — ihre Zahl soll sich auf 60,000 belaufen haben — wurden für Ketzer erklärt und ausgestossen. Nachdem so die Priesterschaft gereinigt war, vereinigte sie sich zur Feier des Upavasatha.

Es scheint, als ob bei dieser Gelegenheit eine Vereinigung und Versöhnung der beiden ältesten Hauptschulen, nämlich der Sthaviras und Mahâsamghikas bezweckt wurde; wenigstens soll von Moggaliputto, welchem Açôka die Entscheidung überliess, ob eine der vorgetragenen Meinungen orthodox oder heterodox sey, die Schule der Vibhadjyavâdinas gestiftet worden seyn, die es sich zur Aufgabe stellte, die Lehrsätze jener beiden Systeme zu vermitteln.[2])

Hierauf wählte der eben genannte Patriarch aus der Zahl der versammelten Menge 1000 durch Tugend und Kenntniss der heiligen Texte ausgezeichnete Brüder, und von diesen wurde unter seiner Leitung in der Hauptstadt Pâtaliputtra das dritte Concil gehalten und die Reinheit des Canon wiederhergestellt. Bei Eröffnung desselben hielt der Vorsitzende eine Predigt „über die Mittel, Zweifel in Glaubenssachen zu unterdrücken.“ Die Versammlung soll neun Monate gedauert haben und man nennt sie gewöhnlich die „der Tausend.“ Beim Schlusse derselben sprach

1) Die Sectennamen, wahrscheinlich brahmanische, welche dabei genannt werden (Journ. of the As. Soc. of Beng. VI, 736) sind mir — und ich glaube, nicht bloss mir — völlig unbekannt.

2) Mahâvanso p. 42. Açôka fragt daselbst den Moggaliputto: „Lord! is the supreme Buddho himself of that *„vibhajja“* faith?“ — eine Frage, welche dieser mit Ja beantwortet, worauf Alle, die sich zum *Vibhadjya* bekennen, für rechtgläubig erklärt worden zu seyn scheinen.

auch diesmal, wie bei den beiden ersteren, die Erde mittelst eines Erdbebens ihr unvermeidliches „Amen!“[1])

Da unmittelbar nach diesem Ereignisse die Religion des Buddha in Ceylon Eingang gefunden und sich daselbst ununterbrochen bis auf diesen Tag erhalten hat, so wird wohl behauptet, dass die Singhalesen und durch sie die Birmanen und Siamesen sich im wirklichen Besitz der reinen, authentischen Redaction des Textes befinden, wie ihn das dritte Concil festgestellt, und dass mithin der Codex oder Dreikorb (*Tripitaka*) von Ceylon die heiligen Urkunden in der Gestalt und Ausdehnung enthalte, welche ihnen die Väter von Pâtaliputtra gegeben haben.[2]) Dagegen erheben sich sehr gegründete Zweifel und zwar aus den Nachrichten, welche die Singhalesen selbst über die Perioden der schriftlichen Aufzeichnung und der Pâli-Uebersetzung ihrer heiligen Bücher überliefere. Bestätigung haben diese Zweifel jüngst durch die schon erwähnte Inschrift von Bhabra erhalten, in der wir allem Anschein nach ein Sendschreiben König Dharmaçôka's an das zu Pâtaliputtra tagende Concil besitzen. Nach derselben war augenscheinlich der Kreis dessen, was für offenbares Wort des Buddha und für Glaubensnorm galt, noch sehr eng gezogen und weit von dem Umfange entfernt, welchen er heut selbst bei den südlichen Buddhisten einnimmt. [3])

1) Journ. of the As. Soc. of Beng. VI, 732. Vgl. Cunningham l. c. 115 flg. Hardy I, 183. Die Inschrift zu den Reliquien dieses Präsidenten des dritten Concils will man vor Kurzem in dem zweiten Tope (Stûpa) von *Sânchi* und in dem zweiten von *Andher* (Cunningham l. c. 289 u. 347) aufgefunden haben; doch muss dort, wie ich später zeigen werde, ein anderer Priester Namens *Mogaliputra* gemeint seyn.

2) Im Journ. As. III[ème] série, t. IV, 154 behauptete z. B. Jaquet: „L'île de Ceylon conserve l'ancienne rédaction des écritures, celle qui avait été promulgée à Pâtaliputra“ etc.

3) Die Inschrift lautet nach Burnouf's Uebersetzung (Lotus de la bonne loi 725): „Le roi *Pyadasa* à l'Assemblée du Magadha qu'il fait saluer, a souhaité et peu de peines et une existence agréable. Il est bien connu, seigneurs, jusqu'où vont mon respect et ma foi pour le Bouddha, pour la Loi (*Dharma*) et pour l'Assemblée (*Sangha*). Tout ce qui, seigneurs, a été dit par le bienheureux Bouddha, tout cela seulement est bien dit. Il faut donc montrer, seigneurs quelles(en) sont les autorités: de cette manière la bonne loi sera de longue durée: voilà ce que moi je crois nécessaire. En attendant, voici, seigneurs, les sujets

Wir dürfen sicherlich annehmen, dass keins der Bücher, die für offenbares Wort des Buddha gelten, in seiner gegenwärtigen Form über die Zeit der Kirchenversammlung von Pâtaliputtra hinausreiche; denn wenn auch wirklich manche derselben Aussprüche des Religionsstifters oder seiner unmittelbaren Schüler enthalten mögen, so sind doch diese älteren Bestandtheile, welche der Redaction der beiden ersten Concile, oder bestimmter, des zweiten Concils entnommen wurden, unfehlbar durch die Redaction jenes dritten Concils hindurchgegangen und haben in ihr, nach Zeit und Bedürfniss, eine veränderte Fassung erhalten. Von der anderen Seite kann dagegen von keinem einzigen der heiligen Texte mit Bestimmtheit versichert werden, dass er in seiner jetzigen Gestalt bis zum dritten Concil zurückdatire und noch ganz so gefasst sey, wie er aus dessen Redaction hervorgegangen. Das Einzige, was sich demnach über das Alter der buddhistischen Religionsurkunden, auch derer von Ceylon, im Allgemeinen behaupten lässt, ist dies: entweder sie reichen in ihrer gegenwärtigen Form höchstens bis zum Concil von Pâtaliputtra hinauf, oder — und das gilt ohne Zweifel von der Mehrzahl — sie sind späteren Ursprungs.

Es ist überdies noch sehr zweifelhaft und dürfte es wohl immer bleiben, ob selbst auf diesem dritten Concil das Gesetz des

qu'embrasse la loi: les bornes marquées par le Vinaya (ou la discipline), les facultés surnaturelles des Ariyas, les dangers de l'avenir, les stances du solitaire, le Sûta (Soûtra) du solitaire, la spéculation d'Upatissa (Çâriputtra) seulement, l'instruction de Lâghula (Râhula) en rejetant les doctrines fausses: (voilà) ce qui a été dit par le bienheureux Bouddha. Ces sujets, qu'embrasse la loi, seigneurs, je désire, et c'est la gloire à laquelle je tiens le plus, que les Religieux et les Religieuses les écoutent et les méditent constamment, aussi bien que les fidèles des deux sexes. C'est pour cela, seigneurs, que je (vous) fais écrire ceci; telle est ma volonté et ma déclaration.“ Der Einsiedler (*Munî*) ist natürlich Çâkjamuni; welche von ihm gesprochenen Stanzen (*Gâthâs*), und welches Sûtra (collectivisch zu fassen, vielleicht auch der Plural *Sûtâ* zu lesen) wissen wir freilich nicht. Dass dem Çàriputtra zugeschriebene Tractate zur Zeit des Concils von Pâtaliputtra als Autorität galten, wird auch im Mahâvanso (p. 251) gemeldet: „The Singhalese *Atthakathâ* are genuine. They were composed in the Singhalese language by the inspired and profondly wise *Mahindo* (Açôkas Sohn); the discourses of Buddho, authenticated at the three convocations, and the dissertations and arguments of Sariputto, and others having previously consulted.“

Buddha schon niedergeschrieben worden sey. Die singhalesische Tradition, die glaubwürdigste unter allen, leugnet es entschieden, indem sie berichtet, dass auf Ceylon die Lehre länger, als ein Jahrhundert und so lange das Zeitalter der Inspiration dauerte, nur mündlich fortgepflanzt und erst unter König Vartagâmani, der von 104—76 vor Chr. regiert haben soll, aufgezeichnet wurde.[1]) Die Angaben der nördlichen Buddhisten über diesen Punkt widersprechen sich einander vollständig. Während z. B. in Nepal der Glaube herrscht, dass Çâkjamuni selbst die neun grossen Glaubensbücher (*Dharma's*) zu Papier gebracht, während die seit unvordenklichen Zeiten schriftgeübten Chinesen wohl schon auf dem ersten Concil eine schriftliche Redaction des Canon veranstalten lassen;[2]) findet sich dem gegenüber bei den Tibetanern die ausdrückliche Ueberlieferung, dass erst bei der auf König Kanischkas Veranlassung, über zwei Jahrhunderte nach Dharmaçôka unternommenen Sammlung und Reinigung der Lehre, die drei Behälter des Gesetzes, namentlich der Vinaya, die bisher noch nicht niedergeschrieben gewesen, schriftlich festgesetzt worden seyen.[3]) Man kann allerdings mit vielem Grunde gegen diese letztere und die singhalesischen Nachrichten einwenden, wie unwahrscheinlich es sey, dass ein König, der für die Erhaltung der reinen Lehre sich so begeistert zeigt und so unzählige seiner Edicte in Stein eingraben lässt, nicht dafür gesorgt haben soll, dass auf dem von ihm berufenen Concile das Wort des Buddha dem flüssigen und beweglichen Elemente der mündlichen Tradition entzogen werde. Aus diesem Grunde, wie es scheint, haben sich manche Gelehrte der Ansicht zugeneigt, dass, wenn die Söhne des Buddha sich wirklich bis dahin mit der blossen Ueberlieferung begnügt, jedenfalls die Väter von Pâtaliputtra eine schriftliche Abfassung des Gesetzes bewerkstelligt hätten.

Eben so wenig ist es ausgemacht, welcher Sprache sich die Buddhisten ursprünglich und zuerst bei der Formulirung ihrer Glaubenssätze und Moralvorschriften und bei der Feststellung des

1) Journal of the As. Soc. of Beng. VI, 506. Mahâvanso p. 207.

2) So den oben angeführten Bericht Hiouen Thsangs über das erste Concil. Desgleichen Hodgson in den Transact. of the R. As. Soc. V. II, 253 und As. Res. XVI, 422.

3) Schiefner in den Mélang. As. de St. Petersbrg. II, 168.

Canon auf den Concilen bedient haben, — eine Frage, über die vor genau 20 Jahren von denjenigen Forschern, welche um die Eröffnung der buddhistischen Literaturen das grösste Verdienst haben, lebhaft gestritten wurde.[1]) Die religiösen Originalurkunden der nördlichen Buddhisten sind nämlich im Sanskrit, die der südlichen dagegen im Pâli, einer Tochtersprache des Sanskrit, geschrieben und aus beiden dann in die verschiedenen Landessprachen übertragen worden. Den chinesischen und tibetanischen Uebersetzungen liegen Sanskrittexte,[2]) den singhalesischen, birmanischen, siamesischen dagegen Pâlitexte zum Grunde.

Im Zeitalter Çâkjamuni's war, wie es scheint, das Sanskrit nicht mehr Volkssprache; im Jahrhunderte Dharmâcôkas entschieden nicht mehr, wie die Inschriften dieses Königs bezeugen. Der Legende nach lehrt und predigt der Buddha auch nicht im Sanskrit, sondern in der Sprache Magadhas, d. h. in der Mâgadhî, einer der Prâkitmundarten. Dass seine Jünger hierin seinem Beispiele folgten, dass sie, zum Volke redend, sich der jedesmaligen Volks- und Landessprache bedienen mussten, liegt in der Natur der Sache und die ganze Ausbreitungsgeschichte des Buddhismus beweist es. Ueberall, wohin dieser gedrungen, hat er die Volkssprache zu seiner Vermittlerin gemacht und in derselben eine Literatur gegründet. Buddhistische Geistliche aus Indien sind die Urheber der tibetanischen und Uigurische Buddhisten wahrscheinlich die Erfinder der mongolischen Schriftzeichen gewesen u. s. w. Eine andere Frage ist freilich die, ob nicht die Söhne des Buddha, mit Rücksicht auf die Brahmanen und festhaltend an der Herkömmlichkeit, anfangs bei der Abfassung ihres Gesetzes neben der Volkssprache auch die Gelehrtensprache benutzt, ob sie also nicht

1) Hodgson „Note on the primary language of the Buddhist writings" im Journ. of the As. Soc. of B. VI, 682 flg. Daselbst p. 688 ein Brief A. Csomas an J. Prinsep über dieselbe Frage. Turnour „Einleitung z. Mahâvanso" XXII flg.

2) Doch haben die Chinesen auch eine Anzahl von Pâlitexten, die sie vermuthlich durch ihre Reisenden von Ceylon aus erhielten. S. den von Gützlaff entworfenen und von Sykes mitgetheilten Catalog von buddhistischen Werken der Chinesen. Journ. of the Roy. As. Soc. Vol. IX, p. 199—213. Der tibetanische *Kah Gyur* (100—108 Bände, fol.) ist dagegen ganz aus Sanskritoriginalen übertragen; im *Stan Gyur* (225 Bände) findet sich nur eine aus dem Prâkrit übersetzte Schrift. Schiefner Mél. As. de St. Petersbrg II, 178, Note.

eine doppelte Redaction desselben veranstaltet, eine im Sanskrit für die Brahmanen und eine im Prâkrit für die Laien. Der gründlichste Forscher auf diesem Gebiete, den eben bei der Untersuchung dieser Frage die Hand des Todes ereilt, hat sich vorläufig für die Annahme dieser beiden Redactionen erklärt.[1]) Andere haben ohne Beweis die Ansicht ausgesprochen, dass die populären Sûtras und Vinayas in der Volkssprache, die Abhidharmas dagegen im Sanskrit gefasst worden seyn. Die aus tibetanischen Quellen geschöpfte Angabe, dass jede der vier älteren Hauptschulen die heiligen Bücher in einer besonderen Sprache überliefert, wenigstens das „Sûtra der Befreiung" in einer besonderen Sprache gelesen habe, ist so künstlich, so gemacht, so systematisch, dass auf dieselbe, wie schon oben bemerkt, kein Gewicht gelegt werden kann.

Thatsache ist es, dass auf dem vierten, von König Kanischka in Kaschmir berufenen Concile der Codex im Sanskrit und nur im Sanskrit niedergeschrieben wurde; es geschah das aber einerseits in einem Lande, in welchem die alt-arische Sprache sich reiner, als im mittleren und östlichen Indien erhalten und andrerseits sich auch schon nach brahmanischem Muster eine gelehrte Hierarchie in der buddhistischen Kirche gebildet hatte. Wenn man dem gegenüber erwägt, dass Çâkjamuni seine Schüler aus allen Kasten, auch aus den untersten, ungebildeten wählte, dass auf dem ersten Concile Upâli als Çûdra die Vinayaabtheilung redigirte, wenn man ferner bedenkt, dass die drei allgemeinen Religionsversammlungen im Lande Magadha gehalten worden sind, und die oben mitgetheilte Zuschrift des Königs Açôka an die letzte derselben in der Magadhasprache abgefasst ist u. s. w.; so kann man schwer der Ueberzeugung erwehren, dass die Söhne des Buddha bei der Feststellung der Lehre auf jenen drei Concilen sich nur und ausschliesslich der Mâgadhî, oder wie die südlichen Buddhisten sie nennen, des Pâli bedienten.[2])

Das Concil von Pâtaliputtra bildet einen noch wichtigeren und

1) Burnouf „Lotus de la bonne Loi," Appendice XXI und Introduction à l'histoire du Bouddhisme etc. p. 15 flg.

2) Weber „Akad. Vorles." 256 flg. und dessen „Neueste Forschungen auf dem Gebiete des Buddhismus" 59 flg. Lassen II, 488 flg. Auf die schwierige Frage nach dem Verhältniss des Pâli von Ceylon zu der Mâgadhî der Inschriften bin ich ausser Stande einzugehen.

folgenreicheren Wendepunkt in der buddhistischen Kirchengeschichte, als das Nicänische in der christlichen. Es wurde nämlich auf demselben beschlossen, das Gesetz des Heils durch Glaubensboten den fremden Völkern zu predigen. Wenn bis dahin nach Westen hin vielleicht Mathurâ, wo der berühmte Geistliche Upagupta als Zeitgenosse Açôkas gewirkt haben soll und nach Süd-Westen etwa Udschajinî (Udschein) die äussersten Stationen des Buddhathums waren, wenn ferner Alles, was von früheren systematischen Missionen, z. B. von der Entsendung der ersten 60 Archats gleich nach dem Beginne der Erlösungsperiode u. a. für Fabel und Legende zu halten ist, so lässt sich dagegen gar nicht bezweifeln, dass während der Regierung des glaubenseifrigen Enkels von Tschandragupta und durch seine Bemühungen die Lehre des Çâkjasohnes über die Grenzen Hindustans hinaus getragen worden sey, ja der singhalesische Bericht über die grosse Mission, welche von eben genanntem Concile ausgegangen, darf — abgesehen von der stereotypen Uebertreibung der Zahlen und einigen unerlässlichen legendenhaften Auschmückungen und Phantastereien — im Ganzen für historisch gelten, wie denn die Namen einzelner, bei jener Mission betheiligter Sendboten durch jüngst aufgefundene Inschriften verbürgt seyn sollen.[1])

Als Moggaliputto, lautet die Ueberlieferung, die Versammlung der Väter geschlossen hatte, so erkannte er, dass die Zeit gekommen sey, die Religion des Buddha in fremde Länder zu verbreiten, und wählte zu diesem Ende eine Anzahl von Geistlichen aus und zwar lauter Thêros oder Sthaviras.[2])

1) Ich sage „sollen", denn der sehr unkritische Cunningham ist die einzige Autorität dafür.

2) Die Namen derselben und der Länder, in welche sie gesandt worden, sind im Mahâvanso, am Anfang des cap. XII, kurz zusammengefasst: „He deputed the thêro ***Majjhantiko*** to ***Kâsmîra*** and ***Gândhâra***, and the thêro ***Mahâdêvo*** to ***Mahîsamandala***. He deputed the thêro ***Rakkhito*** to ***Vanavâsi***, and similarly the thêro ***Yôna-Dhammarakkhito*** to ***Aparântaka***. He deputed the thêro ***Mahâ-Dhammarakkhito*** to ***Mahâratta***; the thêro ***Mahârakkhito*** to the ***Yôna*** country. He deputed the thêro ***Majjhimo*** to the ***Himavanta*** country; and to ***Sôvanabhumi*** the two thêros ***Sôno*** and ***Uttarô***. He deputed the thêro ***Mahâ-mahindo***, together with his (***Moggali's***) disciples, ***Ittiyo***, ***Uttijo***, ***Sambalo***, ***Bhaddasâlo***, saying unto these five thêros: „Establish ye in the delightful land of ***Lankâ***, the delightful religion of the vanquisher."

Nach Kâçmîra und Gândhâra wurde zuvörderst Majjhantiko (*Madhjântika*) entsandt.[1]) Hier herrschte der Legende nach der Schlangenkönig Aravâla, der den See gleiches Namens, den heutigen Vular, bewohnte. Vergebens suchte er den Priester durch Sturm, Donner, Blitz und Wasserfluthen vom Eindringen in sein Gebiet zurückzuschrecken; durch die überlegene Wunderkraft desselben besiegt, unterwarf er sich und nahm den Glauben an. In gleicher Weise bekehrten sich im Himavant (Schneegebirge) 84,000 Nâgas, viele Gandharbas, Jakschas und Kumbhândas.[2])

Die Deutung dieser Sage liegt auf der Hand. Allen Urbewohnern Indiens, so scheint es, war der Cultus der Schlangen (*Nâgas*) und der Luftdämonen (*Jakschas*) gemeinschaftlich und dieser Cultus hatte sich bis dahin in seiner ganzen Stärke in Kaschmir und in den angränzenden Gebirgslandschaften erhalten, wovon ja auch einige achtzig Jahre vorher Alexander der Grosse gehört hatte, wie denn noch heut trotz Buddhismus und Mohammedanismus der Glaube an Drachen und böse Geister (*Djin*) in Kaschmir und im ganzen Himalaya fortlebt und an einzelnen gefährlichen Stellen Zauberer und Lamen einen beständigen Krieg gegen sie zu führen haben. Diesen Schlangen- und Geisterdienst hat der buddhistische Missionär siegreich bekämpft.[3])

Die Bewohner Kâçmîras und Gândhâras, heisst es weiter, die sonst dem Schlangenkönige zu opfern pflegten, beugten sich nun der überirdischen Macht des Sthavira. Er predigte ihnen: 80,000 gelangten zu den höheren Stufen des Glaubens, 100,000 wurden als Geistliche ordinirt und „seit jener Zeit ist das Volk

1) *Gândhâra*, das Ghadhâra der persischen Inschriften, bei den Chinesen *Kien to lo* oder *Kian to weï* (nicht Kandahar, wie A. Rémusat und Pauthier annahmen), das Land der *Γανδάριοι* des Herodot (VII, 66) lag westlich vom Indus am Kabulflusse bis zu dessen Mündung, mit der Hauptstadt Pischauer. Hiouen Ths. 83, 404. Foe K. K. 65 u. 76 unterscheidet *Kian to weï* von dem Königreich *Foe leu scha* (*Pu lu scha pu lo*, d. i. *Puruschapura* oder Pischauer). Vgl. Reinaud „Mémoire géogr. hist. et scientif. sur l'Inde," p. 106 flg.

2) Die *Kumbhândas* sind Zwerge mit Hoden so gross, wie Kübel.

3) Nach der späteren Legende ist der Buddha selbst häufig in diesen Gegenden gewesen, hat den Schlangenkönig *Apalâla* bekehrt, und die Jakschas mit seinem Blute gespeist.

von Kaschmir und Gândhâra den drei Zweigen des Gesetzes eifrig ergeben und glänzt in den gelben Gewändern."

Ganz ähnlich die nördlichen Buddhisten. Auch sie erzählen, dass der Archat Madhjântika den Drachenfürsten von Kaschmir bezwungen und ihn und alles Volk am obern Indus für die Lehre gewonnen habe; nur hinsichts der Chronologie weichen sie bedeutend ab, indem sie, wie schon oben bemerkt, die Bekehrung dieser Länder entweder schon fünfzig, oder — da sie nur einen Açôka annehmen — 100 Jahre nach dem Nirvâna statt finden lassen.[1]) Was indess von dieser Zeitbestimmung zu halten sey, davon geben uns gerade in dem vorliegenden Falle chinesische Berichte den schlagendsten Beweis. Der oft angeführte Reisende Fa hian bemerkt nämlich einmal — und auf diese Angabe ist grosses Gewicht gelegt worden[2]) — dass nach allen Erkundigungen, welche er bei den Eingebornen eingezogen, laut den ältesten Ueberlieferungen, zuerst nach der Errichtung der riesigen Statue des Bôdhisattva Mâitrêya buddhistische Priester den Indus überschritten hätten, um das gute Gesetz im Osten, d. h. in Mittelasien und in China auszubreiten. Diese Bildsäule aber sey dreihundert Jahre nach dem Tode des Buddha gesetzt worden. Sie stand, wie er an einer früheren Stelle erzählt, in der Landschaft Ta li lo, wahrscheinlich Darel oder Dardu (Dharaband) am Indus, die zum Reiche Udjâna gehörte, jedenfalls nordöstlich von Attok, und war angeblich das Werk eines Künstlers, den ein Archat dreimal in den Himmel Tushita erhoben hatte, um da die Gestalt und die Gesichtszüge des grossen Heiligen und dereinstigen Nachfolgers des Çâkja zu betrachten und dann in Holz zu schneiden.[3]) Der fromme, ehrliche Pilgersmann scheint nicht zu ahnen, wer der wunderthätige Archat gewesen sey; der spätere Wallfahrer Hiouen Thsang, der uns jenen Coloss und dessen

1) Hiouen Ths. 95. Voyages des Pèl. Bouddh. 168 flg. Die Tibetaner übersetzen die Namen des Apostels durch *Nyi mahi gung*, und nennen den Nâgakönig *Hulunta* oder *Huluta*. As. Res. XX, 92. Schiefner „Leben Çâkjamunis" 290.

2) Z. B. von Neumann „Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes" III, 116 flg., und von Ritter „Die Stûpas und die Colosse von Bamyan" 52 flg.

3) Foe K. K. 30 u. 35. Ueber die Lage des Orts Cunningham „Ladâk" (London 1854), p. 3.

wunderbare Entstehung auf ähnliche Weise beschreibt, fügt dagegen ausdrücklich hinzu, dass es der Archat Madhjântika gewesen, durch dessen übernatürliche Macht das bezeichnete Kunstwerk zu Stande gekommen sey.[1]) Hiernach hätte folglich der Apostel Kâçmîras, Gândhâras und Udjânas drei Jahrhunderte nach dem Nirvâna, also 200—250 Jahre später gelebt, als nach allen sonstigen Schätzungen und Berechnungen der Chinesen, woraus wir zugleich entnehmen können, wie gläubig-gedankenlos jene Pilger niederschrieben, was ihnen von ihren indischen Collegen nicht blos an frommen Lügen und Legenden, sondern auch an vorgeblichen historischen Thatsachen und chronologischen Daten mitgetheilt wurde.

Aehnlich verhält es sich mit einer andern hierher gehörigen Notiz. Die chinesischen Annalen erwähnen nämlich zum Jahre 550 n. Chr. eines buddhistischen Thurmes von wahrhaft pyramidalen Verhältnissen im Lande der kleinen Juetschi bei Pischauer und haben herausgebracht, dass seit der Erbauung dieses ungeheuren Stûpas bis zu dem gedachten Termine nicht weniger als 842 Jahre verflossen seyen, derselbe folglich 292 Jahre vor dem Beginn unserer Aera errichtet seyn müsse.[2]) Auch diese Angabe

1) Hiouen Thsang 88: A coté d'un *Kia lan* (*Sanghârâma*) qui s'élève au milieu de cette vallée (de *Ta li lo*) on voit la statue de *Tse chi pou sa* (*Mâitrêya bôdhisattva*), sculpée en bois. Elle est entièrement dorée, et sa hauteur est de cent pieds. Elle fut executée par les soins de *Mo tien ti kia a lo han* (de *l'Archat Madhyântika*) qui par la force divine qui le faisait pénétrer en tous lieux, enleva un artiste jusqu'au ciel *Tou se to tien* (des *Touchitas*) et lui fit voir la figure merveilleuse de *Tse chi* (*Mâitrêya*). Après trois voyages successifs, ce travail arriva à sa perfection. Vgl. Foe K. K. 59 und Voyages de Pèl. Bouddh. 149.

2) Vivien de Saint-Martin „Sur les Huns blancs" etc. in den Nouv. Annales des Voyages von 1849 vol. III. Nach Stan. Juliens Uebersetzung: A 10 li à l'est de la ville (*Fou leou cha*, Pischauer) il y a une tour consacrée à Bouddha. Elle a 350 pas de circuit et 80 *tschang* (1 Tschang zu 10 chinesischen Fussen, die etwas kleiner sind als unsere) d'élévation. Depuis le temps où cette tour a été construite jusqu'à la 8ème année *Vouting* (550 n. Chr.) il s'est écoulé 842 ans. Unter den Topen, die in neuerer Zeit bei Pischauer entdeckt worden sind, ist der eine ebenfalls höchst colossal „remarquable encore moins par la magnificence de sa décoration que par ses immenses proportions" etc.; aber er steht westlich von der Stadt, zwischen Pischauer und Dschellalabad. Jaquet im Journ. As. III. série, t. VII, 397. Moorkroft „Travels" II, 349. Ritter „Stûpas" 84.

ist für sehr bemerkenswerth gehalten und aus ihr der Beweis geführt worden, dass schon zu Anfang des dritten Jahrhunderts vor Chr., also zur Zeit Tschandraguptas, ein Menschenalter vor Açôkas Regierungsantritt und einige funfzig Jahre vor dem Concile zu Pâtaliputtra der Buddhismus über den Indus gedrungen sey. Offenbar ist aber dieselbe aus einem willkürlichen Calcul hervorgegangen und ergiebt sich auf der Stelle als haltungslos, wenn wir unsre chinesischen Reisenden befragen, welche jenen gigantischen Thurm sehr wohl kennen und ihn ausdrücklich als den höchsten in ganz Indien bezeichnen. Denn wen nennen sie als dessen Erbauer? — Den König Kanishka, — eine Nachricht, die nach Allem, was wir über diesen vielgepriesenen Herrscher Kâçmîras und Gândhâras wissen, gar nicht bezweifelt werden kann. Kanischka aber war, wie durch Münzen erwiesen ist, Zeitgenosse der römischen Triumvirn Augustus und Antonius.[1])

Dass es König Açôka gewesen, unter welchem die Religion des Buddha in Kaschmir und westlich vom Indus am unteren Kabulstrome eingeführt worden, meldet auch die brahmanische Chronik von Kaschmir, das bezeugten noch viele Jahrhunderte nachher die zahlreichen religiösen Bauwerke, die in jenen Gegenden den Namen Açôkas trugen, — freilich zwei Zeugnisse von sehr geringem Gewicht.

Noch andere Missionäre gingen in die Westländer. So der Priester Dharmaraxita nach Aparântaka „dem Gränzlande," ohne Zweifel dem westlichen, dessen Lage noch nicht festgestellt ist.[2])

Aehnlich verhält es sich mit dem Jôna- oder Javana-Lande, in welches der Sthavira Mahâraxita abgeordnet wurde und gute Bekehrungsgeschäfte gemacht haben soll. Denn jene Bezeichnung (Griechenland) dürfte damals noch für das ganze

1) Foe K. K. 76. Hiouen Thsang 84. Auch Sung yun tse, der um 520 n. Chr. Indien besuchte, schreibt die Errichtung jenes Thurmes dem Kanishka zu. Foe K. K. 355. Vgl. Voyages des Pèl. Bouddh. 107 flg.

2) Burnouf 252. Lassen II, 236. Der Beweis, den man früher dafür zu haben glaubte, dass es ein Theil Afghanistans sey, hat sich als ein Irrthum herausgestellt, indem das *A pan tscha* der Chinesen nicht, wie man glaubte, dem *Aparântaka* des Mahâvanso entspricht. Es kommt auch in den Inschriften Piyadasis vor.

Gränzgebiet gegolten haben, welches einst Alexanders Satrapen gehorcht und in welchem er griechische Städte gegründet hatte, obwohl sich nicht leugnen lässt, dass die nördlichen Striche, die am Hindukuh die besten Ansprüche auf dieselbe haben. Offenbar ist sie ein geographischer Begriff von schwankendem, wechselndem Umfange gewesen, der sich je nach den Zeiten und historischen Verhältnissen bald verengte, bald erweiterte, wie er denn z. B. unter den griechisch-indischen Königen, etwa drei Menschenalter nach Açôka, über das Pentschab und Surâshtra bis tief in das eigentliche Indien hin vorgeschoben wurde. Denn nur so lässt es sich erklären, dass die Singhalesen das Javana-Land wohl an die Ufer der Nerbudda verlegen, indem die eben erwähnten Könige ihre Eroberungen wirklich bis zu dem unteren Laufe dieses Flusses ausgedehnt haben.[1]) Wir lesen ferner, dass ein Jahrhundert nach dem dritten Concil der Buddhismus zu Alexandria (*Alasaddâ* oder *Alasandâ*), „der Hauptstadt des Javana-Landes,“ in voller Blüthe stand;[2]) doch welches der vielen Alexandrien hier gemeint sey, ist noch nicht ausgemacht, wenngleich die Waagschale sich für das Alexandria ad Caucasum neigt. Genug, es bleibt unentschieden, ob die Mission von Pâtaliputtra sogleich über das Reliquiengesegnete Dschellalabad, wo ein Stûpa Açôkas gezeigt wurde, bis zur Hauptstadt Kabul und von da nach Bamian und weiter nach Balkh, oder nach Ghasna und Kandahar vorgedrungen, oder ob die Buddhisirung dieser Gegenden später erfolgt ist.

Jedenfalls und wie weit sie sich auch erstreckt haben möge, ist die Bekehrung der nordwestlichen Gränzländer eine höchst folgenreiche gewesen. Denn diese, namentlich Kâçmîra, Gândhâra und Udjâna (das heutige Kaferistan) haben theils vermöge ihrer Lage, theils durch die historischen Verhältnisse, wie sich dieselben besonders unter der Herrschaft der Juetschi gestalteten, eine grosse, ja mehrere Jahrhunderte hindurch die erste Rolle in der inneren und äusseren Entwickelung, in der Dogmen- und Aus-

1) Hardy II, 516. Turnours Behauptung „Epitome of the hist. of Ceylon“ LXXXIX, dass die Jônas oder Javanas längst vor Alexanders Eroberungszug in den alten Pâli-Schriften erwähnt werden, ist jedenfalls sehr schief ausgedrückt, denn es giebt keine Pâli-Schriften aus der voralexandrinischen Zeit.

2) Mahâvanso 171.

breitungsgeschichte des nördlichen Buddhismus gespielt. Sie waren es hauptsächlich, in welchen jene Umgestaltung der Lehre, namentlich der Metaphysik und Scholastik, doch auch der Hierarchie und des Cultus zu Stande kam, durch welche sich derselbe von seiner früheren Einfachheit entfernte und vom südlichen Buddhismus zu unterscheiden begann; sie sind es, von wo aus er westlich über Afghanistan und Iran, nordwestlich über Baktra und Sogdiana, nordöstlich nach der hohen Tartarei und von dort nach China verbreitet worden ist.

Als Apostel des Himavant (Himalaya) wird Madhjama (in Pâli Majhimo) genannt. Er soll nebst vier seiner Collegen, nämlich Kâçjapa, Mûlakâdêva, Sahasadêva, Dhandâbinassa[1]) dahin abgeordnet seyn, und jeder dieser Sthaviras in einem der fünf Theile des Gebirges die Herrschaft des guten Gesetzes begründet haben. Die fabelhaften Zahlen der angeblichen Bekehrungen zu wiederholen, ist ein für allemal überflüssig. Was diese nördliche Mission betrifft, so soll, wie gesagt, der Bericht der singhalesischen Chronik durch Reliquieninschriften, die in neuerdings eröffneten Topen gefunden worden sind, bestätigt und ergänzt werden. Auf zwei Reliquienbüchsen und zwar in denselben Stûpas ist nämlich der Name Madhjama's und zugleich der des Kâçjapa entdeckt worden.[2]) Ebendaselbst wird in den Inschriften noch ein dritter, sonst unbekannter Missionär des Himalaya erwähnt, Gotiputtra, der Neffe Madhjamas.[3])

1) Im Mahâvanso cap. XII kommt nur *Majjhimo* als Bekehrer des Himavat vor; die Namen der anderen vier sind aus dem Commentar in den Text aufgenommen worden. S. daselbst die Errata IX, die letzte Zeile.

2) Cunningham „The Bhilsa Topes" 119, 287, 317. Nach demselben lautet die den *Kâçjapa* betreffende Inschrift (Reliquien) — „des verklärten *Kâçyapa Gota*, Lehrer des gesammten Himavant." Lassen II, Nachträge XXXIX übersetzt (Reliquie) — „des trefflichen Mannes aus dem Geschlecht *Kâçyapas*, des Lehrers des ganzen Himavata," und ist der Ansicht, dass hier nicht von dem im Text erwähnten Kâçyapa, sondern einem bisher unbekannten Missionär die Rede sey. Es fragt sich jedoch, ob bei dieser Version „der Mann aus dem Geschlechte Kâcyapa's" nicht eine blosse Umschreibung des Namens Kâçyapa sey.

3) Cunningham 121, 293, 316. *Gotiputtra* wird „geistlicher Verwandter" der *Darda* (Darada) und *Abhisâra* genannt. Lassen l. c. schlägt dabei vor, statt *Dâdabhisâra* zu lesen *Dâvâbhisâra* und übersetzt: (Reliquien) — „des trefflichen Mannes *Gotiputra*, des im Himavat geborenen Verwandten von Darva und Abhisâra" (zweien Gebieten in Kasch-

Wie weit sich die Gränzen dieser Mission in das Schneegebirge erstreckt haben und welches die fünf Theile sind, die angeblich von jenen fünf Glaubensboten bekehrt worden, lässt sich nicht näher bestimmen. Indess kann dabei immer nur an die südlichen Striche desselben, an die Voralpen und deren Hochthäler gedacht werden, da es historisch feststeht, dass Tibet erst viele Jahrhunderte später den Buddhismus erhalten und angenommen hat, obgleich schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. ein buddhistisches Kloster im Kailâsa gestanden haben soll.[1]) Auch dürften bei der vorherrschend westlichen Richtung des ganzen Unternehmens die östlichen Thäler noch unberührt geblieben seyn, so dass die Sendung sich auf den westlichen und mittleren Himalaya von Kaschmir bis östlich gen Nepal ausgedehnt hätte. Wäre übrigens die Lesart in der obigen Inschrift gesichert, in welcher Gotiputtra als geistlicher Verwandter des Dâdhabhisâras bezeichnet wird, so könnte das Buddhathum schon damals in Baltistan, wo noch Darada wohnten, und in das angränzende Ladakh Eingang gefunden haben.[2]) In der einheimischen Tradition dieser Länder ist bis jetzt eben so wenig, wie in der Sagengeschichte von Nepal, ein Anknüpfungspunkt an den singhalesischen Bericht über die Bekehrung des Himalaya zu entdecken.

Auch der Völker des westlichen Dekhan wurde von den frommen Vätern zu Pâtaliputtra gedacht. Eine dreifache Mission soll dahin beordert worden seyn: die eine ins Land Mahisaman-

mir). Vielleicht ist der Name des oben erwähnten Sendboten *Dhândabinasso* nur durch ein Missverständniss in den Commentar des Mahâvanso gekommen, und statt dessen *Dâdabhisâra* oder *Dâvâbhisara* zu setzen, wobei *Gotiputtra* als Eigenname zu ergänzen oder als Patronymicum einem der beiden neben *Kâçyapa* im Text genannten Namen hinzuzufügen wäre. In einer Inschrift des 2. Tope von Andher wird *Mogaliputtra* als geistlicher Sohn *Gotiputtras* aufgeführt (Cunningham 347). Da nun aber der letztere, wie gesagt, Neffe *Madhjamas* ist, so kann er unmöglich Lehrer des mehr als 70jährigen Präsidenten des dritten Concils gewesen seyn, von welchem ja eben Madhjama in den Himalaya geschickt wurde. Es muss demnach hier ein anderer *Mogaliputto* gemeint seyn.

1) Mahâvanso p. 172.

2) Cunningham „Ladâk" 356 nimmt das ohne Weiteres an. Die *Abhisâras* sind die jetzigen *Hazara*, in deren weit auseinandergesprengten Stämmen (nach Huc und Gabet) noch jetzt die glühendsten Verehrer des *Dalai Lama* gefunden werden.

dala, worunter, wie man vermuthet, Mahîsmati oder Mahîsvara (*Mhaysir* oder *Mheysour* auf unseren Charten) an der mittleren Nerbudda zu verstehen ist;[1]) die zweite zu den Mahratten (*Mahârâstras*), die damals wahrscheinlich noch an der oberen Godâvarî wohnten; die dritte nach Vânavâsa im Südosten des heutigen Goa.[2]) Es ist dem nichts hinzuzufügen; denn wir wissen zwar, dass auch in diesen Gegenden der Buddhismus lange Zeit geherrscht hat, wie denn noch im 7ten Jahrhundert im Lande der Mahratten an hundert Klöster gezählt wurden, doch die dortige Entwickelung und Geschichte der buddhistischen Kirche liegen völlig im Dunkeln und erst die Veröffentlichung der daselbst in den letzten Jahren gesammelten Inschriften der Grotten und Felsentempel kann einiges Licht darüber verbreiten.

Nach Suvarnabhûmi (dem Goldlande) gingen die Sthaviras Çona und Uttara und gewannen dessen Bewohner für die Lehre, nachdem sie dieselben von einem Seeungeheuer befreit hatten. Die Bezeichnung „Goldland" ist freilich eine unbestimmte und scheint auf mehrere Gegenden Indiens angewandt worden zu seyn, namentlich auf jenes Land der Darada am oberen Indus, von dessen Reichthum ja schon Herodot gehört hatte und das auch die Chinesen kennen.[3]) Doch dies kann hier schon deshalb nicht gemeint seyn, weil eben Suvarnabhûmi am Meere gelegen haben soll. Uebrigens handelt es sich auch hier nicht um den allgemein indischen, sondern nur um den singhalesischen Sprachgebrauch,

1) Es liegt über eine Tagereise geradesweges südwestlich von Udschein. Nach Hiouen Thsang lag ein *Mahêçvara* oder *Mahêçvarapura* (*Mo hi schi fa la pu lo*) nicht südlich, sondern nordöstlich von Udschein (p. 207 u. 415) wahrscheinlich an der obern *Mahî* (jetzt *Mais* oder *Maphis*). Auch könnte *Mahîsamandala* („Kreis oder Stadt der Mahî") sehr wohl hierhin verlegt werden.

2) *Vânavasâ* lag nach Turnour (Index zum Mahâvanso) in Indien, südlich vom *Jambuna* (Jamunâ?). Es ist wahrscheinlich das *Βαναουασεί* des Ptolemäus. Lassen II, Nachträge XL u. III, 185. Auf der Karte des letzteren liegt die Stadt nicht am Meere, sondern an der *Varadâ* (*Wurda*), einem Zuflusse des Krischna, am Ostrande der Westghats. Ebenso auf der Charte von Vivien Saint-Martin zu Stan. Juliens „Pèler. Bouddh." Nach Albyruny lag sie am Meere. Reinaud l. c. 118.

3) Herodot II, 102. Hiouen Thsang (Foe K. K. 385) erwähnt des Königreichs *Su fa la na kiu tha lo* (*Suvarna gôtra*), d'où l'on tire de l'or excellent," das östlich an Tibet und nördlich an Khotan gränzt. Auch bei Plinius, Lib. VI, cap. 19: „Fertilissimi sunt auri Dardae" u. s. w.

und diesem zufolge ist Suvarnabhûmi ein für allemal Pegu und Birma (die aurea regio der Alten). Dazu kommt, dass hinsichts dieser Mission nach Suvarnabhûmi der Codex der Burmesen wörtlich mit den Annalen von Ceylon übereinstimmt.[1]) Wir dürfen demnach annehmen, dass der Buddhismus schon damals bis zur westlichen Küste der östlichen Halbinsel und dem unteren Laufe des Iravaddi vorgedrungen ist, und dass der berühmte Gelehrte Buddha ghôsa zu Anfange des 5ten Jahrhunderts nach Chr. denselben in jenen Gegenden nicht zuerst begründet, sondern nur wiederhergestellt hat.[2])

Endlich ward Açôkas Sohn Mahêndra dazu ausersehen, nebst vier Gefährten in dem gesegneten Eilande Lankâ (Ceylon) die segensreiche Religion des grossen Siegers zu verkünden. Die Bekehrungsgeschichte dieser Insel, die seit jener Zeit bis heut die Metropole des südlichen Buddhismus gewesen ist, kann hier nicht weiter dargestellt werden.

So ist der Buddhismus durch Açôkas Bestrebungen zur herrschenden, oder doch vorwiegenden Religion im eigentlichen Indien erhoben und in Folge des Concils von Pâtaliputtra sogar über die Gränzen desselben hinausgetragen worden. Damit hat er eine wesentlich veränderte Stellung und Bedeutung gewonnen. Er hat einerseits aufgehört, ein blosser Bettel- und Ascetenorden zu seyn, der gegen andere Bettel- und Philosophensecten, wie gegen die brahmanische Hierarchie und ihre Kasten- und Cärimonialeinrichtungen Opposition macht, und ist gewissermaasen zur Staatskirche

1) Turnour „Epitome" etc. LXXXIX. Vgl. Hardy II, 90, 183, Note. Lassen II, 236 erklärt sich dagegen, „da kein östliches Land bei dieser Mission erwähnt werde."

2) Eine Bestätigung dessen in der „History of Tenasserim, by Capt. J. Low (Journ. of the Roy. As. Soc. III, 327): „Several phûngies, or priests in Martaban related to me, that in the year 1869 of their era (about a. d. 1325) two priests of Buddha, called *Autherati* and *Sonati*, arrived in the Burman territory from *Secho* (Ceylon). They were succeded in their spiritual dignities by *Bauddha Gotha.*" So unsinnig auch, wie man sieht, die Chronologie in diesem Berichte ist, indem *Buddha ghôsa* ins 14. Jahrhundert unserer Zeitrechnung versetzt wird, so lassen sich doch in den beiden Priestern *Autherati* und *Sonati*, die hier als Vorgänger *Buddha ghôsa's* erscheinen, leicht unsere oben im Text genannten Missionäre *Uttara* und *Çona* wiedererkennen, obwohl sie nach der Aussage der Phungies nicht von Pâtaliputtra, sondern von Ceylon gekommen wären.

geworden; er hat andrerseits ein Gebiet erobert, das freilich mit grossen Unterbrechungen vom Kabulstrome bis zur hinterindischen Küste, wo er indess für diesmal keine tiefen Wurzeln geschlagen zu haben scheint, und vom Himalaya bis Ceylon hinüberreicht. Er hat damit seine weltgeschichtliche Mission angetreten, welche darin besteht, indische Bildungselemente weit über die Marken Indiens hinaus zu verbreiten und die Völker Centralasiens ihrer natürlichen Rohheit zu entreissen, ihre stammthümliche und raçenhafte Bornirtheit abzuschleifen und ihnen mit den ersten Humanitätslehren zugleich jenes unglückliche, sünderhafte Bewusstseyn, jene phantastisch-gespenstische, spiritualistische, transscedent-religiöse Weltanschauung einzuimpfen, die das gerade Gegentheil des Natürlichen ist und erzeugt, die aber, wie es scheint, das nothwendige Uebergangsmoment bildet zur wirklichen, rationalen, nicht auf theologischer Voraussetzung von Nicht-Existenzen, sondern auf Erkenntniss der Naturgesetze begründeten Cultur.

Mit der Mission von Pâtaliputtra und der Verpflanzung des Buddhismus nach Ceylon beginnt nun zugleich die Sonderung der Lehre und Kirche in eine südliche und nördliche. Dieselbe tritt natürlich nicht sogleich, sondern erst später sichtbar und deutlich hervor. Denn sie ist ja eben keine Spaltung, sondern eine Scheidung, oder besser Unterscheidung, nicht Folge eines Streites, eines Kampfes, einer Reform, sondern unwillkürliches Ergebniss verschiedenartiger, ja entgegengesetzter geographischer und historischer Verhältnisse. In seiner Heimath nämlich, auf dem Festlande Indiens und von dort im beständigen Vordringen nach Mittel-, Ost- und Westasien begriffen, erlitt das Buddhathum durch den fortgesetzten Kampf und durch Mischung mit dem Brahmanismus und andern fremdartigen Elementen, namentlich dem Çivaismus, durch die Eigenthümlichkeit der Länder und Völker, welche es eroberte u. s. f., bald wesentliche Veränderungen und blieb dann längere Zeit in fortwährender Gährung, im Processe der Entwickelung und Ausartung; auf der entlegenen, in sich abgeschlossenen Insel dagegen, auf einem verhältnissmässig doch nur beschränkten Raume, — und es hat länger als ein halbes Jahrtausend gedauert, ehe von dort aus Hinterindien bekehrt worden ist, — war dasselbe den Bedingungen der geschichtlichen Bewegung, des Fortschritts und Rückschritts weniger unterworfen, erstarrte daher früher und bewahrte mehr die ursprüngliche Phy-

siognomie und den älteren Charakter. Denn wenn auch, wie schon oben bemerkt, die Singhalesen in ihren heiligen Schriften nicht mehr die unveränderte Redaction des dritten Concils besitzen, wenn auch die Insel, wie stets die Filialkirche, einige Zeit von der Mutterkirche in Magadha abhängig geblieben und bis zur Ausrottung des Buddhismus in Vorderindien wohl nie ausser aller Verbindung mit derselben getreten ist: so scheint doch in Ceylon nach der ungefähr um 80 vor Chr. erfolgten schriftlichen Aufzeichnung des Gesetzes und durch dieselbe, das Dogma eine solche Festigkeit erlangt zu haben, dass seitdem wohl noch Zusätze und Erweiterungen, aber keine substantiellen und durchgreifenden Umgestaltungen des Lehrbegriffs, des Klosterwesens und Cultus mehr erfolgt sind. Schon von da ab und als vollends etwa zwei Menschenalter nach dieser Aufzeichnung ein viertes Concil in Kaschmir gehalten und eine neue Revision und Sammlung des Canon veranstaltet wurde, eine Sammlung, welche die Singhalesen nicht angenommen haben, ja nicht einmal zu kennen scheinen, musste die Differenz des südlichen und nördlichen Buddhismus sich immer entschiedener herausstellen.

Im Norden hat die Lehre als solche ausser der ersten, von uns besprochenen noch zwei grosse Entwickelungsstufen durchgemacht. Gegen den Anfang unserer Aera wurde nämlich, im Gegensatz zu den oben aufgezählten älteren Secten und Schulen, von dem gefeierten Kirchenvater Nâgârdjuna die Schule „der grossen Ueberfahrt" gegründet und auf jenem vierten Concile anerkannt, die sich in ihrer hierarchischen und hyperspeculativen Richtung schon sehr vom Brahmanismus inficirt erweist. Fünfhundert oder sechshundert Jahre später entstand endlich durch den Geistlichen Asanga[1]) die nicht blos vom Brahmanismus, sondern auch vom Çivaismus durchdrungene Schule des Mysticismus oder der Tantras.

Also die „kleine Ueberfahrt" (*Hînayâna*), die „grosse Ueberfahrt" (*Mahâyâna*) und der „Mysticismus" (*Jôgâtschâra*) sind die drei grossen Phasen, welche die Lehre bei den nördlichen Buddhisten durchlaufen hat. Die beiden letzteren gehören nicht mehr dem älteren Buddhismus an und sind in Ceylon und in den Südländern unbekannt, wenn gleich manche Anschauungen und Sätze

1) Oder *Açamgha*, auch Aryasangha.

aus der zweiten, der „grossen Ueberfahrt," namentlich durch die von Buddaghôsa im Anfange des 5ten Jahrhunderts nach Chr. unternommene Revision des Codex (*Tripitaka*) und Uebersetzung des Commentars (*Atthakathâ*) der Singhalesen in den Lehrbegriff der südlichen Buddhisten übergegangen zu seyn scheinen.

Mit dem Anfange der Trennung, mit der Mission von Pâtaliputtra läuft also der erste Zeitraum der buddhistischen Kirchengeschichte ab, die Periode des einen, ungetheilten, wenn auch durch Secten gespaltenen Buddhismus, und wir sind demnach zu dem Punkte gelangt, an welchem wir den Faden des historischen Fortschritts niederlegen, um die Glaubens- und Sittenlehre nebst allem Zubehör, kurz das ganze Religionssystem im Zusammenhange darzustellen, wie sich dasselbe in der älteren Zeit entwickelt hat. Zu dem älteren Buddhismus wird aber im Allgemeinen Alles das zu rechnen seyn, was den südlichen und nördlichen Bekennern des Çâkjasohnes gemeinsam ist, womit übrigens gar nicht gesagt seyn soll, dass es sammt und sonders bis in Açôkas Tage hinaufreicht. Es kam vielmehr darauf an, gleich hier die buddhistische Dogmatik, Moral und Philosophie nebst deren practischer Anwendung und Durchführung in Cultus, Sitte u. s. w, zusammenzufassen, mit alleiniger Auslassung derjenigen Theorie, die ausschliesslich der „grossen Ueberfahrt" und dem mystischen Systeme angehören. Doch musste der Vergleichung und Verdeutlichung halber selbst auf diese hier und da ein Blick geworfen werden. Was die äusseren, durch sich selbst verständlichen Bezüge, wie die Cultusformen, Gebräuche, die hierarchischen Einrichtungen u. s. w. betrifft, so ist bei der Darstellung derselben häufig bis auf die gegenwärtigen Zustände zurückgegangen.

Ein geschlossenes, erschöpfendes Ganze ist somit die folgende Abhandlung nicht. Sie bedürfte vielmehr zu ihrer Ergänzung einer Fortsetzung der historischen Skizze, in welcher die innere und äussere Entwickelungsgeschichte des Buddhismus von Açôkas Zeiten bis jetzt weiter geführt würde.

Schliesslich gewähren die Angaben über den letzteren, wie über seinen Grossvater einige Möglichkeit, den Anfang des von uns durchlaufenen Zeitraums annähernd zu bestimmen.

Wir haben oben behauptet, dass die buddhistischen Chronologien der Chinesen, Tibetaner und Mongolen auf theologischen Fictionen beruhen, dass ferner die heilige Aera der Singhalesen und

der übrigen südlichen Buddhisten, welche das Todesjahr des Religionsstifters 543 oder 544 Jahre vor Chr. verlegt, zwar weniger unwahrscheinlich und fabelhaft, aber ebenfalls ohne historischen Boden und nur priesterliches Machwerk sey, und wollten auf die letztere noch einmal zurückkommen.

Tschandraguptas, in welchem sich die Nachrichten der Griechen und Inder begegnen, bietet, wie gesagt, den ersten Halt zur Anknüpfung einer indischen Zeitrechnung; denn mag man über das Jahr seiner Thronbesteigung verschiedener Meinung seyn, so ist doch gewiss, dass er Zeitgenosse des Seleucus Nikakor gewesen und zu Ende des vierten und zu Anfang des dritten Jahrhunderts vor Chr., also etwa von 315—291 oder von 312 bis 289 regiert hat. Schon mit diesem einzigen Factum fällt aber die ganze Chronologie, wie sie in den Geschichtsbüchern und heiligen Schriften von Ceylon vorliegt. Diesen zufolge müsste nämlich Tschandraguptas wenigstens zwei Menschenalter früher, längst vor der Invasion der Macedonier gelebt und geherrscht haben. Das ergiebt sich auf die einfachste Weise, indem man die Jahre, welche laut jenen Büchern die Könige von Magadha seit dem Tode Çâkjamunis bis auf Tschandraguptas regiert haben sollen, zusammenzählt und von 543, als dem Ausgangspunkte der Aera, abzieht. Man hat auf solche Weise herausgebracht oder herauszubringen geglaubt, dass in der singhalesischen Zeitreichnung ein Fehler von etlichen 60, oder genauer von 65 oder 66 Jahren stecke, und dass demnach wahrscheinlich der Tod des Religionsstifters um eben so viele Jahre zu hoch hinaufgerückt sey, ein Resultat, das bei der grossen Unzuverlässigkeit und den vielen Schwankungen in den Bestimmungen über die Regierungsdauer der betreffenden Könige ein wenig zu keck und kategorisch auftritt.[1]) Dasselbe Ergebniss

1) Die Ansicht, dass die Chronologie von Ceylon dadurch rectificirt werde, dass man einige 60, oder bestimmter 65—66 Jahre von 543 in Abzug bringt, ist zuerst von Turnour ausgesprochen und durchgeführt worden. Journ. of the As. S. of B. VI, 713 flg. Epitome of the hist. of Ceylon XCI. Die meisten Forscher haben sich seitdem ihr angeschlossen. Der Fehler wird gewöhnlich darin gesucht, dass König Dêwânanpiyatisso, unter welchem der Buddhismus in Ceylon eingeführt wurde, 66 Jahre zu früh gesetzt worden sey; zwischen seiner und Duschtagâmanis Regierung, mit welchem letzteren die singhalesische Chronologie (164 v. Chr.) zuverlässig werde, liege kein Zeitraum von 146, sondern nur von 80 Jahren. Lassen II, 93 u. 94. Turnours Calcul be-

erhalten wir natürlich, wenn wir von Tschandraguptas zu seinem Enkel Açôka vorschreiten, durch dessen Inschriften die Voraussetzung von der Identität des Sandrakottus und Tschandraguptas, welche ohne dieselbe nur Hypothese wäre und bliebe, ja erst bestätigt und gesichert worden ist. Denn wenn dieser letzere etwa

ruhet auf folgenden Annahmen hinsichts der Jahre, welche die Könige von Magadha seit dem Nirvâna geherrscht haben. Im 8. Jahre der Regierung Adschâtasatrus ist der Buddha gestorben; jener aber hat 32 Jahre regiert, d. h. bis zum Jahre 24 nach Buddha. Seine Nachfolger sind (vgl. oben p. 146, Note 2):

Udâyibhaddako	(16 Jahre),	519 v. Chr.,	24 n. Buddha,
Anuruddhako } *Mundo*	8 „	503 „	40 „
Nâgadâsako	24 „	495 „	48 „
Susunâgo	18 „	471 „	72 „
Kâlâçôka	28 „	453 „	90 „
Nanda's (zusammen	22) „	425 „	118 „
Nanda's (einzeln	22) „	403 „	140 „
Chandagutto	34 „	381 „	162 „
Bindusâro	28 „	347 „	196 „
Açôka	37 „	319 „	224 „

Hiernach hätte Tschandraguptas 162 Jahre nach Buddha, d. h. 381 v. Christi Geburt den Thron bestiegen. Da dies nun aber nach den verbürgten Berichten der Griechen viel später, und wie Turnour annimmt, erst im Jahre 315 geschehen ist, so lässt sich daraus folgern, dass die Regierungsperiode dieses Königs, wie die aller seiner Vorgänger bis zum Tode Çâkjamunis und mithin dieser Anfang der Aera selbst um 66 Jahre zu weit hinaufgeschoben ist. Was übrigens von der ganz genauen Berechnung derartiger Daten — so zu sagen — auf Heller und Pfennig zu halten sey, weiss man aus näher liegenden Beispielen, und ersieht es im vorliegenden Falle am besten, wenn man die Varianten hinsichts der Regierungsdauer der obigen Könige aus den Atthakathâs, dem Dîpavanso und Mahâvanso zusammenstellt. Vgl. Journ. of the As. S. of B. VI, 726 u. VII, 929. Turnour nimmt hier — um nur Eins anzuführen — noch an, dass Tschandraguptas 34 Jahre König gewesen, später hat er die Lesart in den Atthakathâs und im Dîpavanso „24 Jahre" für die richtige erklärt. Andere dagegen behaupten, dass der Tod des Buddha ganz richtig 543 v. Chr. gesetzt werde und der Fehler vielmehr darin liege, dass die Regierungszeit der Nandas nur zu 44 und nicht, wie in den brahmanischen Quellen, zu 100 Jahren berechnet werde. Zählt man dieses Mehr von 66 Jahren zu 162 hinzu, so ergiebt sich allerdings für die Thronbesteigung Tschandraguptas das Jahr 228 nach Buddha, also 315 vor Chr. Vgl. Cunningham „The Bhilsa Topes" p. 74 flg. Dunker „Geschichte des Alterthums" II, 195 flg.

290 vor Chr. gestorben und Açôka nach Verlauf von 28 Jahren seinem Grossvater im Reiche gefolgt ist, so kann er erst 260 vor Chr. den Thron bestiegen haben, während dies nach der Combination der Singhalesen schon 319 oder noch früher hätte geschehen müssen. Meistens wird daher angenommen, dass er von 263 bis 226, oder von 260 bis 223 das Scepter geführt hat, und hierzu stimmen im Ganzen auch die Daten, welche wir aus seinen Inschriften entnehmen können. Wir haben nämlich, wie wir uns erinnern, aus einer der Inschriften von Girnar und Kapur di Giri ersehen, dass der „liebevollgesinnte, göttergeliebte“ Herr die Griechenkönige Antiochus, Ptolemäus, Antigonus und Magas als seine Zeitgenossen nennt, und hinzugefügt, dass unter denselben Antiochus II., Ptolemäus Philadelphus, Antigonus von Gonnoi und Magas von Cyrene zu verstehen seyn möchten, von welchen der erstere von 262—247, der zweite von 283 bis 246, der dritte, — wenn wir vom Tode des Pyrrhus ab datiren —, seit 272—240, der letzte endlich von 262—258 regiert hat. Gegen diese Annahme streitet allein, dass jene Inschriften erst nach dem 13ten Jahre seit Açôkas Krönung gesetzt sind,[1]) mithin zu einer Zeit, in welcher Magas nicht mehr am Leben war. Man hat daraus schliessen wollen, dass hier gar nicht der König von Cyrene, sondern der ägyptische Prinz gleiches Namens, der Sohn des Ptolemäus Euergetes gemeint sey, doch scheint die Ansicht deshalb nicht annehmbar, weil dieser Magas niemals König gewesen ist. Da übrigens die erwähnten Inschriften, in welchen gerühmt wird, dass die genannten Könige der Javana überall das Gesetz des Buddha befolgen und befolgen lassen, offenbar nur orientalische Prahlerei und keine Sylbe Wahrheit enthalten, — denn nie ist es bekanntlich den Seleuciden und Ptolemäern in den Sinn gekommen, sich zum Buddhathum zu bekehren —; so könnte Açôka den Namen des Cyrenäischen Herrschers, auch wenn dieser schon todt gewesen, zu denen anderer ihm bekannten Griechenkönige hinzugefügt haben, weil er in früherer Zeit, in den ersten Jahren seiner Regierung, mit demselben in Verbindung gestanden. Jedenfalls ist trotz dieser, noch nicht befriedigend gelösten Schwierigkeit das Zeitalter Açôkas als chronologisch festgestellt anzusehen.

1) Lassen II, 219 u. 242.

Nun ist es bei allen südlichen Buddhisten stehende, und wie es scheint, verhältnissmässig alte Tradition, dass seit Çâkjamunis Nirvâna bis auf Açôka 218 Jahre verflossen seyen. Nur über den bestimmten Termin, bis zu welchem diese abgelaufen seyen, haben sich abweichende Ansichten gebildet. Ist die Angabe ganz allgemein gehalten, so muss natürlich bis zur Thronbesteigung des Königs gerechnet werden, und diese Auffassung ist in der That die gebräuchlichste[1]) und bei der Durchführung der singhalesischen Chronologie in Anwendung gebracht. Denn in ihr wird die Einführung des guten Gesetzes auf Ceylon, welche im ersten Jahre nach dem Concile von Pâtaliputtra, d. h. im 18ten oder 19ten Regierungsjahre Açôka's statt fand, immer 236 oder 237 nach B. angesetzt.[2]) Es ist aber in die Regierungsgeschichte dieses Königs hinsichts der Chronologie manche Verwirrung dadurch gekommen, dass er sich erst im 4ten Jahre nach dem Tode seines Vaters öffentlich und feierlich krönen und huldigen liess, und so scheint man denn auch schon früh darüber uneinig gewesen zu seyn, ob jene 218 Jahre nur bis zum Moment des factischen Regierungsantrittes oder bis zu der vier Jahr später erfolgten Krönung zu zählen seyen,[3]) und ob demzufolge die Berufung jenes Concils und die von demselben veranlasste Mission nach Ceylon

1) Sie kann auch nur aus der burmanischen Inschrift von Buddha-Gayâ herausgelesen werden. As. Res. XX, 164 flg. Vgl. Hardy I, 177. Upham l. c. II, 164 u. a. Wenn es in des letzteren Mahâvanso heisst, dass Dharmaçôka 218 Jahre nach dem Entschwinden des Buddha geboren worden sey, so ist das, wie aus der Vergleichung der Turnourschen Uebersetzung hervorgeht, nur eine der zahllosen Uphamschen Phantasien.

2) Turnour Epitome XCVIII, Upham II, 34 u. s. w. Crawfurd l. c. 565: „Die Buddhareligion wurde, wie die siamesischen Priester sagen, 236 nach dem Tode Gautamas durch *Prah-Puthakosa* (Çrî Buddha ghôsa — das ist freilich ein grober Irrthum) nach Ceylon gebracht.“ Die hierbei oft vorkommende Differenz von einem Jahre ist meist nur eine scheinbare, indem bald die Summe der wirklich schon verflossenen Jahre (z. B. 218 oder 236 u. s. f.) angegeben, bald das noch laufende Jahr (im 218ten, 236sten Jahre u. s. w.) mitgezählt wird. Im Einzelnen entsteht sie auch dadurch, dass das Concil von Pâtaliputtra 9 Monate gedauert haben soll, vom 17. bis in das 18. Jahr Açôka's.

3) In der für die Feststellung der Identität von Açôka und Piyadasi so wichtigen Stelle des Dîpavanso (J. of the As. Soc. of B. VI, 791) heisst es, dass 218 Jahre nach dem Nirvâna des Buddha Piyadasi „inaugurirt“ d. h. gekrönt worden sey.

achtzehn bis neunzehn Jahr nach der Thronbesteigung oder nach der Krönung Açôkas datirt werden müsse.[1]) Einer andern Schätzung nach ist endlich jene Periode von 218 Jahren erst mit dem Zusammentritt oder mit der Schliessung des dritten Concils abgelaufen, so dass derselbe genau 200 Jahre nach dem Nirvâna die Regierung angetreten hätte.[2]) Noch andere, doch der Normalzahl 218 sich stets nähernde Resultate erhält man, wenn man, wie oben geschehen, die Summe der Regierungsjahre zieht, welche in den verschiedenen Quellen den Königen Magadhas vom Nirvâna bis zur Thronbesteigung Açôkas beigelegt werden.[3])

Welche dieser Berechnungen die ursprüngliche oder älteste sey, lässt sich schwerlich noch entscheiden. Die ganze Annahme jedoch, dass überhaupt seit dem Entschwinden des Buddha bis auf Açôka, d. h. bis zu irgend einem Epoche machenden Ereignisse in dessen Leben, seys bis zu seinem Regierungsantritt oder seiner Krönung, sey's bis zu seiner Bekehrung oder bis zum Con-

1) In den Atthakathâs wird das Letztere angenommen: „In the eighteenth year after his (Açôkas) inauguration, Mahindo thero arrived in this island (Ceylon). In dem Commentar zum Mahâvanso heisst es dagegen, dass es im 18. Jahre der Regierung des Açôka geschehen sey: In the eighteenth year after the reign of Dhammasoko, the botree (Bôdhi-baum) was planted (in Ceylon). Turnour „Epitome“ C und XCI. Lassen widerspricht sich in seinen Annahmen, denn er setzt stets die dritte Synode in Açôkas 17. Regierungsjahr und sagt dagegen (t. II, Note, p. 63): „Das 17. Jahr des Açôka wird angegeben Mahâvanso p. 42, ohne zu bestimmen, ob es zu zählen sey von seinem Regierungsantritt, oder von seiner Krönung, die vier Jahre später stattfand; es ist aber ohne Zweifel, wie auch Turnour es darstellt, die letztere Auffassung die richtigere.“ Und doch setzt er, wie gesagt, das Concil von Pâtaliputtra, immer 246 vor Chr., das erste Jahr Açôkas aber, — die Thronbesteigung, nicht die Krönung — 263 v. Chr.

2) So nach der schon oben bei Gelegenheit der zweiten Kirchenversammlung gedachten Prophezeihung im 5. cap. des Mahâvanso, nach welcher das dritte Concil 118 Jahre nach dem zweiten gehalten werden soll. In der Abhandlung des singhalesischen Staatsbeamten Raja Paxe (b. Upham III, 114) wird Açôka's Bekehrung 208 n. B. gesetzt. Da nun diese, nach der einen Auffassung, drei Jahre nach seiner Inauguration, also sieben nach seiner Thronbesteigung geschehen ist, so stimmt dies zu der Annahme, dass zwischen dem Tode des Religionsstifters und der dritten Kirchenversammlung ein Zeitraum 218 Jahren liege.

3) Nach den Atthakathâs 224 J., nach Mahâvanso 216. Wie hierbei die Verfasser gerechnet, ist nicht recht klar, da sie die Normalzahl 218 sehr wohl kennen und anführen.

cil von Pâtaliputtra 218 Jahre verstrichen seyen, scheint nicht nur alt, sondern ist vielleicht schon zur Zeit jenes Königs entstanden und zur Anwendung gekommen. Es lässt sich nämlich kaum bezweifeln, dass der glaubenseifrige Beschützer der Lehre genaue und — so zu sagen — officielle Nachforschungen darüber angeordnet habe, seit wie vielen Jahren der grosse Heilige in das Jenseits eingegangen sey, und der Zeitpunkt, in welchem dies geschehen war, lag damals noch nicht so fern, dass er nicht hätte ungefähr ermittelt werden können. Annalistische Aufzeichnungen, die als Grundlage dieser Untersuchungen dienen konnten, dürfen wir freilich bei der bekannten Scheu der Inder vor aller annalistischer und chronologischer Nüchternheit und Solidität nicht voraussetzen; indess gab es bis dahin wohl noch andere Hülfsmittel, um jene Epoche mit einiger Sicherheit zu bestimmen. Wenn nämlich auch kein Besonnener die ausschweifenden Traditionen über die Lebensdauer einzelner Jünger des Buddha und ihrer Nachfolger für buchstäbliche Wahrheit halten und etwa der Legende glauben wird, dass es zur Zeit Açôkas noch Einsiedler gegeben, welche den Allerherrlichst-Vollendeten von Angesicht zu Angesicht geschaut hätten; so lässt sich doch andrerseits mit vielem Grunde behaupten, dass nicht wenige unter den buddhistischen Kirchenvätern bei ihrer Mässigkeit, Seelenruhe und beschaulichen Unthätigkeit ein sehr hohes Alter erreicht haben werden. Gerade dieser Umstand aber musste die betreffenden Nachforschungen ungemein erleichtern. Denn vielleicht schon vier bis fünf Generationen solcher Patriarchen füllten den ganzen Raum, der zwischen dem Gründer und dem königlichen Beschützer des Buddhismus lag, oder — um deutlicher zu reden — die Reihenfolge von vier, fünf steinalten Sthaviras, welche nach einander der nämlichen Brüderschaft oder dem nämlichen Kloster vorgestanden hatten und von denen der letzte noch am Leben war, um über seine Vorgänger Auskunft zu geben, mochte in einzelnen Fällen hinreichen, um an ihr bis in das Zeitalter Çâkjamunis hinaufzusteigen, und es kam nur darauf an, festzustellen, wie lange jeder dieser Aeltesten gelebt oder seine Würde bekleidet habe.[1]) Erinnerungen dieser Art aber pflegen sich in

1) Es scheint ausserdem Sitte gewesen zu seyn, das Andenken an gefeierte Aebte und Lehrer durch aufgestellte Erinnerungstafeln in den Klöstern, in welchen sie gewirkt, festzuhalten. Vgl. z. B. Voy. des Pèl. Bouddh. I, 113.

der mönchischen und klösterlichen Ueberlieferung Geschlechter hindurch zu erhalten, um so mehr, wenn der jedesmalige Abt, wie dies im älteren Zustande des buddhistischen Mönchthums fast immer der Fall gewesen zu seyn scheint, nicht blos der Nachfolger, sondern zugleich der Zögling und geistliche Sohn seines Vorgängers gewesen ist und von ihm die Weihe empfangen hat. Die Verzeichnisse der buddhistischen Päpste oder Patriarchen —, Patriarchen hier im priesterlich-hierarchischen Sinne als oberste Bischöfe, — oder, wie die Singhalesen sie nennen, der „Bewahrer und Ueberlieferer der Lehre und Disciplin," sind freilich völlig unzuverlässig und einander widersprechend und theologisch zurechtgemacht, reichen aber auch ohne Zweifel nicht bis in die Zeit Açôkas hinauf.[1])

1) Weiteres über dieselben bei der Darstellung der buddhistischen Hierarchie. Hier nur über das singhalesische Verzeichniss der „Ueberlieferer der Disciplin," das unter allen noch das älteste zu seyn scheint. Diese sind bis zum dritten Concile mit Angabe ihres Lebensalters und der Jahre, während welcher sie die vollen Weihen (*Upasampadâ*) gehabt:

Upâli	74 Jahre		
Dâsako	64 „	(Upasampadâ)	50 Jahre,
Sônako	66 „	„	44 „
Siggavo	76 „	„	5 „
Moggaliputto	80 „	„	68 „

Dass *Siggavo* nur fünf Jahre Upasampadâ gewesen, ist ein offenbarer Irrthum, der sich schon daraus ergiebt, dass sein Vorgänger *Sônako* im 6. Jahre der Nandas gestorben seyn soll, während er selbst — *Siggavo* — von da ab bis zum 14. Jahre Tschandraguptas Bewahrer des Vinaya gewesen. Das macht nicht 5, sondern 52 Jahre. *Upâli*, der bekannte Jünger des Buddha, soll seinen Meister um 30 Jahre überlebt haben. *Moggaliputto* erhielt angeblich schon im zweiten Jahre des Tschandraguptas die Upasampadâ-Weihe, trug sie mithin bei der Thronbesteigung Açôkas bereits 50 Jahre. Bewahrer der Disciplin konnte er aber erst seit dem 14. Jahre Tschandraguptas, folglich seit 38 Jahren seyn. Dies angenommen, ergiebt hinsichts der Zeit, in welcher jeder der genannten Väter an der Spitze der Lehre gestanden, für

Upâli	30 Jahre,
Dâsako	50 „
Sônako	44 „
Siggavo	52 „
Moggaliputto	38 „

im Ganzen 214 Jahre bis zum Regierungsantritt, oder 218 Jahre bis zur feierlichen Krönung Açôkas. Diese Berechnung, die indess so bei den Singhalesen nicht vorkommt, stimmte allerdings ganz gut, indessen

Doch es ziemt sich nicht, mit Vermuthungen Chronologie machen zu wollen. Was daher allein feststeht, ist dies: die Annahme, dass vom Nirvâna bis auf Açôka im Ganzen 218 Jahre verflossen seyen, mag dieselbe schon unter diesem Könige Geltung erlangt haben oder nicht, ist jedenfalls älter und zuverlässiger, als alle anderen Angaben und Bestimmungen über das Zeitalter des Buddha; denn einmal liegt sie der singhalesischen Chronologie zum Grunde — der einzigen in Indien, welche diesen Namen verdient — und andrerseits haben selbst die nördlichen Buddhisten, namentlich die Nepalesen und Tibetaner, wie wir oben gesehen, trotz der Confundirung beider Açôkas und der dadurch herbeigeführten gänzlichen Verwirrung der Zeitrechnung, dennoch die dunkele, unwillkürlich auftauchende Erinnerung bewahrt, „dass 200 Jahre nach dem Entschwinden des siegreich-vollendeten Buddha

stecken in den betreffenden Angaben so viele Widersprüche, Unwahrscheinlichkeiten und Ungereimtheiten, dass es unmöglich ist, auf alle einzeln einzugehen. Es ist schon oft darauf hingewiesen worden, dass den obigen Zahlen zufolge ***Dâsako*** schon im 14., ***Moggaliputto*** im 12. Jahre die Weihen erhalten haben müsste, während doch die Upasampadâ-Weihe gesetzlich nicht vor Ablauf des 20. Lebensjahres ertheilt werden durfte. Dieser Einwand liesse sich jedoch vielleicht durch die Annahme beseitigen, dass der Usus hierin früher weniger streng gewesen sey. Der schlimmste Fehler der ganzen Rechnung ist dagegen der, dass die Jahre, während welcher die genannten Geistlichen mit der Upasampadâ-Weihe bekleidet waren, mit denen verwechselt werden, in welchen sie wirkliche Träger und Ueberlieferer des Gesetzes gewesen seyn sollen. Wenn also, nach dem Obigen, Moggaliputto im 2. Regierungsjahre des Tschandraguptas die Weihe erhalten hatte, so konnte er doch erst seit dem Tode seines Lehrers, welcher derselben Quelle nach im 14. Regierungsjahre jenes Königs erfolgte, als Oberhaupt der Kirche gelten. Aehnliches folgt hinsichts der Sônako. Moggaliputto soll ferner im 26. Jahre Açôkas, 80 Jahre alt, nachdem er 68 Jahre die Upasampadâ gehabt, gestorben seyn. Wenn er aber wirklich schon im 2. Jahre des Tschandraguptas als Zwölfjähriger geweiht worden wäre, so hätte er, da Tschandraguptas, laut der nämlichen Quelle, 24 und Bindusâro 28 Jahre auf dem Throne gesessen, im 26. Regierungsjahre Açôkas ein Lebensalter von nicht bloss 80, sondern von 88 Jahren erreicht, und hätte nicht 68, sondern 76 Jahre die Upasampadâ besessen. Widersprüche dieser Art finden sich, wie gesagt, in demselben Geschichtsbuche, ja fast auf derselben Seite. Vgl. Journ. of the As. Soc. of B. VI, 727 flg.; VII, 923, 928 flg. Was noch sonst gegen das Verzeichniss streitet, wie gegen die ganze Ansicht von der ununterbrochenen Reihenfolge buddhistischer Kirchenhäupter, davon später.

ein König, Namens Açôka, zu Pâtaliputtra geherrscht habe.“ Da nun auch die singhalesische Berechnung um 18 Jahre schwankt, je nachdem nämlich die 218 Jahre bis zur Thronbesteigung Açôkas oder bis zum dritten Concile gezählt werden, so lässt sich daraus als Endresultat nur die ganz allgemeine Folgerung ziehen, dass nach dem jetzigen Standpunkte der Forschung der Tod Çâkjamunis ungefähr und in runder Summe zwei Jahrhunderte vor dem vielgepriesenen Herrscher Magadhas gesetzt werden müsse, wonach der Königssohn von Kapilavastu etwa Zeitgenosse des Darius Hystaspis und Xerxes I. gewesen wäre.[1])

1) Schon *Buddaghôsa's* Worte „whatever that interval might be“ — zwischen Çâkjamunis Tode und dem dritten Concil — sollten jeden Neueren vor dem Versuche warnen, diesen Zwischenraum auf ein einziges oder wenige Jahre bestimmen zu wollen. Noch sey hier bemerkt, dass A. Weber irrt, wenn er meint, die nördlichen Buddhisten setzten einstimmig den König Kanishka 400 Jahre nach Buddha's Tode (Akad. Vorles. 201, 251 u. a.). Es findet sich bei ihnen auch die Angabe, dass jener König 300 Jahre nach dem Nirvâna gelebt habe (Neumann „Pilgerfahrten“, Ss. Ssetsen 18, 315). Also auch hier ist kein sicherer Anknüpfungspunkt.

Der Buddhismus.

Der Grundgedanke und das Grunddogma des Buddhismus.

Der Buddhismus, als blosser Affect, als Stimmung, ist kein spezifisch-indisches, sondern ein allgemein-menschliches Product. Kein Sterblicher, der nicht in irgend einem Momente sich zu demselben bekannt hätte. Wenn z. B. der weise Salomo ausruft: „Alles unterm Monde ist eitel!“ oder wenn jener griechische Dichter singt: „Das Beste ist, nicht geboren zu seyn!“ so sind das buddhistische Accorde. Hamlet und Faust streifen von verschiedenen Seiten her nicht selten an den Buddhismus, und wir Deutsche, in so vielen Beziehungen den Hindu verwandt, haben eine quasi-buddhistische Philosophie. „Wie misslich es ist,“ sagt der Begründer derselben, — und es ist nicht möglich, den Ausgangspunkt, die Tendenz und das Endziel der buddhistischen Weltanschauung schärfer zu definiren —, „wie misslich es ist, als ein Theil der Natur zu existiren, erfährt jeder an seinem eigenen Leben und Streben. Nur die totale Verneinung des Willens zum Leben, in dessen Bejahung die Natur die Quelle ihres Daseyns hat, kann zur wirklichen Erlösung der Welt führen. Zu diesem hohen Ziele bilden die Tugenden nur die Brücke; sie sind zuvörderst nur ein Abzeichen, dass der erscheinende Wille nicht mehr ganz fest in jenem Wahn des principii individuationis befangen ist, sondern die Enttäuschung schon eintritt.“[1])

Jener tiefste Ekel an Welt und Daseyn, den einerseits der Anblick der Vergänglichkeit alles Individuellen, andrerseits der

1) Schopenhauer b. Fraustädt „Briefe über die Schopenhauersche Philosophie“ p. 292.

Druck socialer Verhältnisse, die Tyrannei, Gemeinheit und Schlechtigkeit der Menschen erregt, und der in kräftigen Charakteren und Völkern nur als augenblickliche, vorübergehende Stimmung auftaucht, ist im Geiste des verweichlichten, abgeschwächten, brahmanisirten Inders zur fixen Idee, zum Brennpunkte aller Gedanken, aller theoretischen und sittlichen Bestrebungen geworden.

Als Religion ist der Buddhismus das historische Resultat des geistlichen und weltlichen Despotismus, welcher in den Jahrhunderten, die dem Auftreten des Câkjasohnes vorhergingen, auf Indien lastete, und das Leben zur drückenden Bürde, Ruhe und Tod und Vernichtung zum höchsten Ziel der Wünsche machte; als Doctrin, als Theorie ist er aber zugleich die logische Consequenz der brahmanischen Theologie und Philosophie.

Nach dem orthodoxen Vêdântasysteme, wie wir oben gesehen, ist nur das Brahma, das reine, unterschiedslose, unentfaltete Seyn; die Vielheit, das Unterschiedene, Entfaltete, mit einem Worte die Welt ist nicht, ist Schein und Unwahrheit, daher veränderlich und vergänglich, voll Schmerz und Sünde und Tod. Alles, was erscheint, hat folglich keine andere Bestimmung, als aus der Vereinzelung und Besonderung, in welcher es existirt oder zu existiren scheint, in die Einheit und Allgemeinheit des Brahma zurückzukehren. Diese Rückkehr ist seine Befreiung, seine Erlösung und den Weg zu derselben zu finden und zu zeigen, aller Weisheit Anfang und Ende. Die Sânkhjatheorie dagegen leugnet die Urseele, das Brahma, und setzt als das allein Wirkliche die Materie und die individuellen Seelen. Der Buddhismus geht einen Schritt weiter: er leugnet nicht bloss das weltschöpferische Brahma, sondern auch die ewige Materie oder die Natur, und ist daher nicht bloss ein Atheismus ohne Gott, sondern auch ein Atheismus ohne Natur. An die Stelle des Brahma und der ewigen Natur (*Prâkriti*) tritt ihm die Leere (*Çûnyatâ*) oder die Wesenlosigkeit (*Anâtmaka*), oder wie wir sagen würden, das Nichts, wobei er vielleicht auf den Satz jenes metaphysischen Vedahymnus zurückblickte, dass vom Uranfange an „das Seyn in der Leere ruhete," und dass „das Nichtseyn die Fessel des Seyns" sey.[1]

Die Welt taucht aus der Leere empor; Alles ist leer, ohne Substanz und Wesenheit. Alles, was ist, oder doch zu seyn

1) Vgl. oben p. 30.

scheint, ist aus Nichts und im Nichts und wird wieder zu Nichts. Das Nichts ist der Anfang und das Ende, der Ausgang und das Ziel, die Wurzel und die Frucht; was dazwischen liegt, ist Täuschung. Der rechtgläubige Brahmane negiert die Welt und setzt die Gottheit; der Buddhist leugnet beide. Jenem ist alles wirkliche, existirende, individualisirte Daseyn Negation des Absoluten; diesem absolute Negation, Negation ohne Phrase. Beiden ist der Wechsel der Erscheinungen, der Strom des Entstehens und Vergehens nur ein Wahn, ein Act der Unwissenheit; doch der erstere sieht hinter demselben ein ewiges, unveränderliches, unwandelbares Seyn, der andere sieht Nichts dahinter und weiss, dass Nichts dahinter ist. Der Brahmane, würden wir sagen, erfasst im Begriff des Werdens nur das Seyn, der Buddhist nur das Nichtseyn.

Wäre der Buddhismus streng folgerecht gewesen, so hätte er mit dem Brahma, als dem Weltkeime, und dessen Evolution, d. h. mit der Emanationstheorie auch zugleich die Consequenzen desselben verwerfen müssen, namentlich das Dogma vom Weltübel und von der Seelenwanderung. Denn giebt es kein göttliches Wesen, keine Allseele, die sich zur Welt entfaltet, und diese wiederum in sich absorbirt, so giebt es auch keinen Strom von Existenzen, der um so unreiner wird, je weiter er sich von seinem Urquell entfernt, keine mit der Entfernung von demselben stufenweise zunehmende Verschlechterung, kein Herabsinken, folglich auch keine Rangordnung höherer und niederer Geschöpfe, welche die Station der grösseren oder geringeren Entfernung und Entfremdung von dem reinen Urwesen bezeichnen, keine Stufenleiter mehr oder weniger geläuterter Seelen, mithin auch keine Rückkehr derselben in die Weltseele, keine Wanderung, keine Wiedergeburt u. s. w.

Aus dem blossen Nichts heraus lässt sich indess nicht operiren, und der ganze Buddhismus beruht in der Inconsequenz, dass er den obersten Satz der brahmanischen Dogmatik ausstrich, die aus demselben gezogenen Ergebnisse und Schlüsse aber, soweit dieselben in den Volksglauben, in Fleisch und Blut der Inder übergegangen waren, auch wenn sie nur aus jener Voraussetzung heraus logisch abgeleitet werden konnten, anfangs unbewiesen und unvermittelt, lediglich als Thatsachen beibehielt und in sich aufnahm. Ohne diese Inconsequenz wäre derselbe eine Unmöglichkeit gewesen. Denn z. B. ohne den Glauben an die Wieder-

geburt, deren Begründung ihm trotz aller Mühe nie recht gelungen ist, würde er in der Praxis schwerlich zu etwas Anderem geführt haben, als zum Selbstmorde oder zum Morde überhaupt, wohin ja das Dogma von der Verderbtheit der Welt schon so viele brahmanische und çivaitische Fanatiker geführt hat; denn eine Religion, welche das Nichts für das Wesen der Dinge und für das höchste Gut erklärt, hätte ohne die Lehre von der Seelenwanderung und Wiedergeburt ihren Bekennern kaum eine andere Pflicht auferlegen können, als die, sich selbst und Andere so schnell wie möglich in's Nichts zu befördern.

Uebrigens verlieren, wie wir sehen werden, die dem Brahmanismus erborgten Glaubenssätze im Buddhismus grossentheils ihren theologischen Charakter, ihre hierarchische und pfäffische Tendenz und gewinnen eine vorwiegend sittliche Bedeutung. Gerade die Leugnung der Weltseele und der brahmanischen Schöpfungstheorie war es vor anderen, mehr äusserlichen und historischen Ursachen, welche dem Buddhathum jene moralische Haltung gab, jenen Geist der Sanftmuth und Milde einhauchte, jene Alles nivellirende, humane Richtung erzeugte und nährte, durch die es sich immerdar vor dem Brahmanismus ausgezeichnet hat. Der Brahmane, gestützt auf die Lehre von der Emanation und der aus dieser folgenden Stufenleiter der Wesen, auf deren oberster Sprosse er selber thront, hat sich zu jenem wahnsinnigen Hochmuthe hinaufgeschraubt, der uns aus Manus Gesetzen entgegengrinst; er darf consequenter Weise keinem Gefühle allgemeiner Menschlichkeit und Brüderlichkeit Raum geben; er kann seine Mitsterblichen mit Ausnahme der Mitglieder seiner Kaste nicht als seines Gleichen, wenigstens für jetzt, für dieses Leben nicht als gleichberechtigt anerkennen, denn sie stehen dem Brahma viel ferner, als er; er muss vermöge der göttlichen Rangordnung den Çûdra verachten, den Tschândâla verabscheuen u. s. f. Dagegen ist die Nichtigkeit jeder Existenz dem Jünger des Buddha ein Band, das Alles, was Odem hat, gleichmässig umschlingt, Alle vereint, Alle verbrüdert. Alle Lumpe, sagt man, sind Brüder, denn das Elend macht weich und gleich. So auch das buddhistische Nichts, die Leere, die Substanzlosigkeit, die das Wesen aller Dinge ist. Der Brahmane stösst jeden zurück, der nach seiner Theorie ein Quentchen Brahmaessenz weniger in sich hat, als er; der Buddhist betrachtet auch den geringsten Wurm als seinen

Bruder im Nichts. Jener glaubt in ungemessener Selbstsucht, dass die ganze Welt nur seinetwegen da sey; diesem ist Selbstverleugnung die höchste aller Tugenden. Jener, der durch die Abstraction von allem concreten Daseyn zum Brahmabegriffe gelangt ist, steift sich starr und stolz auf demselben, und schaut von seiner dogmatisch-metaphysischen Höhe mit pharisäischem Hochmuthe auf das Erdengesindel herab; der Buddhist dagegen wird durch die Abstraction von jener Abstraction (dem Brahma) auf die Wirklichkeit zurückgeworfen, denn er hat ausser dieser Nichts und darum steht ihm das Wirkliche, das Lebendige unendlich näher, als jenem.

Nachdem der Legende zufolge der Königssohn von Kapilavastu, Alter, Krankheit und Tod geschaut, ist ihm die Erkenntniss aufgegangen, die freilich auch der Brahmanismus hat, dass der Kreislauf des Geborenwerdens und Sterbens ein Unglück, dass die Welt eine Anhäufung von Elend, ein Ocean des Jammers und der Schmerzen sey und zugleich jene andre, die den Brahmanen fehlte, dass es kein einfaches, sich selbst gleiches, dauerndes und ewiges Seyn giebt, dass vielmehr alles Seyn nichtig und hohl und ohne Bestand ist. Jede Erscheinung ist leer, alles Wesen ist leer, leer von Innen, leer von Aussen; Alles vergeht, Nichts besteht, Alles ist dem Wechsel und damit zugleich dem Schmerze und Leiden unterworfen, das ist der Ausgangspunkt, der erste und oberste, ja man könnte sagen, der einzige, sich immer und immer wiederholende, ihn ganz und gar durchdringende Gedanke des Buddhismus. „Alles Seyn ist ein Bild des Nichtseyns; alles Daseyende wird ein Ende haben; auch das Hohe stürzt endlich zusammen; wo Ansammlung ist, steht Trennung bevor; wo Geburt ist, folgt der Tod. Alles Entstandene ist ohne Fortdauer; alle Geburten sind mit Leiden verknüpft; alle Gegenstände des Seyns sind nichtig.“ Oder: „Wenn man Himmel und Erde sieht, so soll man denken, dass sie nicht ewig sind; wenn man Berg und Thal sieht, so soll man denken, dass sie nicht ewig sind; wenn man Form und Gestalt der Dinge zunehmen sieht, soll man denken, dass sie nicht ewig sind. Wenn man auch den Urbestandtheilen des Körpers Seyn beilegt, so sind sie dennoch wesenlos. Denn da ihr Seyn nach einer kurzen Zeit aufhört, so sind sie wie Trugbilder.“ Oder: „Die Begriffe Geborenwerden und Sterben dürfen nicht gesondert werden. Der Inbegriff alles Angesammelten ist Dauerlosigkeit und Vergänglichkeit. Die Jahre des Lebensalters ver-

wehen wie die Spreu, die das Samenkorn einhüllt. Die Lebensjahre haben keine Wahrheit und Wirklichkeit: sie verschwinden ohne eine Spur zurückzulassen, wie der Regenbogen am Himmel. Auch das Wort ist ohne Wahrheit und Wirklichkeit: es verhallt wie der Donner im Zwischenraume. So ist auch der Körper ohne Wahrheit und Wirklichkeit und nichts andres, als eine auf kurze Frist emporschiessende Blume der unermesslichen Zeit. Betrachtet daher euer Daseyn und euren Wandel als ein Bild, das euch der Spiegel zeigt. Aehnlich dem an der Wurzel faulenden Baumstamme ist die Hinfälligkeit des Körpers; ähnlich dem Blitze am Himmel ist die Endlichkeit des Lebens; ähnlich dem Honig der Bienen ist die Vergänglichkeit der Güter: daher betrachtet euren Wandel und euer Daseyn als dem Wasserschaume vergleichbar" u. s. w.[1]) Wenn es darauf ankommt, die ganze Summe der Lehre auf den kürzesten Ausdruck zurückzuführen, wenn etwa ein Sterbender dieselbe in seinem letzten Athemzuge zusammenfassen will, oder wenn sie einem Sterbenden mitgetheilt werden soll, so geschieht das in einer derartigen Sentenz, namentlich in dem Satze, in welchem der Grundgedanke des Buddhismus am schärfsten formulirt erscheint, und den wir als dessen obersten Grundsatz hinstellen können: „Alles Zusammengesetzte geht zu Grunde." Es sind dies die letzten Worte, welche der Buddha gesprochen haben soll[2])

„Alles Zusammengesetzte geht zu Grunde," heisst aber dem Buddhisten: „Alles geht zu Grunde," denn es giebt für ihn kein einfaches, nicht zusammengesetztes Seyn.

Es dürfte kaum eine Religion gefunden werden, in der nicht

1) Burnouf I, 240. Der Weise und der Thor p. 6, 9. Sûtra der 42 Sätze in den Mélang. As. (de St. Petersbrg.) I, 444. Schmidt z. Ss. Ssetsen aus dem mongolischen Buche Bodhimör 346. Sätze, wie die obigen, sind allgemein buddhistisch und allen Schulen gemeinsam. Der Nihilismus „der grossen Ueberfahrt" geht indess noch weiter; denn er lehrt, „dass selbst der Buddha gleich einer Täuschung sey," „dass jeder Glaube dem Reiche des Nichts angehöre" u. s. w. Burnouf I, 560. Journ. As. IV, 75.

2) Vgl. oben. Nach Turnour „Transitory things are perishable." Indess ist das „Transitory" wahrscheinlich eine ungenaue Uebertragung. Burnouf I, 84: Tous les composés sont périssables. Lotus 801. Rgya tscher rol pa II, 172: Tout ce qui est composé est bientôt detruit etc.

über die Vergänglichkeit, Hinfälligkeit und Unvollkommenheit des sogenannten Irdischen und Endlichen ein Erbauliches geredet würde; von dieser Erbaulichkeit ist der Buddhismus weit entfernt; ihm ist es Ernst mit der „Nichtigkeit des Ganzen“ und seine Auffassung des Weltübels viel radicaler, als selbst die brahmanische. Denn nach dieser ist das Universum nur in soweit mangelhaft und vergänglich, als es nicht Brahma ist, insofern es aber dem Brahma entströmt, in demselben wurzelt und in das Brahma zurückkehrt, ist es gut und dauernd; nach jener dagegen handelt es sich nicht um ein „Insofern“ und „Inwieweit“, um ein Mehr oder Weniger, sondern Alles, was existirt, ist durch und durch, vermöge seiner Qualität und weil es existirt, vom Uebel. Das Daseyn selbst ist das Grundübel.

Von diesem Grundübel will der Büsser des Çâkja die Creaturen erlösen, und dieses Grundübel erscheint unmittelbar an ihnen als Geburt, Krankheit, Alter und Tod und als die mit denselben verbundenen Schmerzen und Leiden. Geburt und Tod zu binden, dem Schmerze ein Ziel zu setzen und die athmenden Wesen aus deren Sclaverei zu befreien, das ist die Aufgabe, welche er sich gestellt hat. Geborenwerden, Altern und Sterben sind aber für das Individuum der Begriff der Existenz; von ihnen befreien heisst mithin von der Existenz befreien und das Individuum aufheben. Und so ist es: der Buddha erlöst nicht bloss von den Schmerzen, Sorgen und Gefahren des Daseyns, sondern vom Daseyn selbst; seine Erlösung führt zum Nichts, zum Erlöschen der Ichheit (*Nirvânam*). [1])

1) Man lasse sich über diesen Punkt nicht durch Phrasen täuschen. Wenn z. B. (Rgya tscher rol pa II, 215) von Çakjamuni gerühmt wird: „Après avoir delivré complètement les êtres de la vieillesse, de la mort, de la maladie, de la corruption, du désespoir, des misères, des inquiétudes et du trouble, après les avoir fait passer au de là de l'océan de la vie émigrante, il les établira dans la région d'une nature impérissable, heureuse et sans crainte, exempte de misères et de douleurs, calme, sans passions et sans mort“ — so darf man ja nicht glauben, dass „diese Welt von unvergänglichem Wesen,“ wo es keinen Schmerz und keinen Tod giebt u. s. w., irgend einer Art von Jenseits, von zukünftigem Leben, von Himmel oder Elysium im christlichen oder heidnischen Sinne entspreche. Es ist vielmehr reiner Galimathias, eine schwülstige Umschreibung des seligen Nichts (Nirvâna). Auch die bildlichen Ausdrücke von „der Ueberfahrt,“ „dem Hafen der

Der Weg aus dem Leben ist freilich leicht zu finden; indess nach indischen Begriffen, bei dem festgewurzelten Glauben an die Seelenwanderung reicht der natürliche Tod zur Vernichtung des Selbst nicht hin. Die Seele wird ja nach dem falschen Scheine des Todes wiedergeboren; es gilt also die Wiedergeburt zu verhindern, und den Kreis der Metempsychose zu sprengen. Dies geschieht durch die Reinigung der Seele von Begier und Leidenschaft, von aller Anhänglichkeit an die Welt, d. h. von jeder Regung des eigenen Willens, jedem Gefühle der Selbstheit und Persönlichkeit, wodurch eben das Princip der Ichheit und der täuschende Schein der Besonderheit und Individualität aufgehoben wird. Ist der Durst nach Daseyn gänzlich ausgelöscht, ist die „totale Verneinung des Willens zum Leben eingetreten" und damit zugleich „der Wahn des principii individuationis" ausgetilgt; so sind die Bande der Existenz gebrochen, der Quell der Wiedergeburt ist erschöpft, und es erfolgt die Befreiung aus dem Kreislauf des Geborenwerdens und Sterbens. Das Ich geht aus, wie die Pflanze, die nicht mehr begossen wird oder deren Wurzeln abgegraben sind; es erlischt wie die Lampe, die kein Oel mehr hat. Das Gesetz des Buddha zeigt den Pfad, der zu diesem Ziele führt, und giebt die Mittel an, durch welche du es erreichst.

Diese Grundzüge der buddhistischen Weltanschauung sind auf schlichte, populäre Weise ausgedrückt und zusammengefasst in demjenigen Lehrsatze, der nach Allem für das älteste positive Dogma des Buddhismus zu halten ist, nämlich in den vier geistlichen oder erhabenen Wahrheiten (*Aryâni satyâni*), welche der Legende nach der Buddha zum Gegenstande seiner ersten Predigt, im Gazellengehölze bei Benares gemacht hat. Sie enthalten den Buddhismus in nuce, den noch unentfalteten Kern und andrerseits die Quintessenz des Systems. Die vier erhabenen Wahrheiten sind nämlich: der Schmerz, die Erzeugung des Schmerzes, die Vernichtung des Schmerzes und der Weg, welcher zur Vernichtung des Schmerzes führt, also die sämmtlichen Elemente der Buddhadoctrin in kürzester,

Ruhe," „dem andern Ufer," an das der Buddha die athmenden Wesen übersetzt, dürfen durchaus nicht als Beweise gegen die buddhistische Vernichtungstheorie angesehen werden. Das Genauere in dem Abschnitt vom „Kreislauf und von der Erlösung."

einfachster Fassung.[1]) Die erste Wahrheit bildet den Ausgangspunkt derselben, nämlich die Anerkennung des Uebels, des Elends der Creatur als Erfahrungssatz, als Thatsache, von welcher ja der Stifter der Lehre ausgegangen ist, von der jeder Gläubige auszugehen hat; die zweite steigt zu dem Ursprunge dieses thatsächlichen Elendes auf, durch welchen es sich fortwährend und ununterbrochen erneuert; die dritte stellt das Ziel hin, welchem nachzustreben ist, um sich von den beiden ersten, dem Schmerze und der Erzeugung des Schmerzes, zu befreien; die vierte endlich bezeichnet den Weg zu jenem Ziele. Oder einfacher: die erste constatirt, dass das Uebel da ist; die zweite, warum es da ist und immer da seyn muss; die dritte, dass es vernichnet werden kann und soll; die vierte, wie und wodurch es vernichtet wird. In der ersten liegt das Bedürfniss, in der zweiten die Nothwendigkeit, in der dritten der Endzweck, in der vierten das Mittel der Erlösung. Die zweite verhält sich zur ersten und die vierte zur dritten, wie Ursache und Wirkung; denn der Schmerz ist da durch die Erzeugung desselben, und die Vernichtung des Schmerzes erfolgt durch den „Weg.“ „Es giebt vier erhabene Wahrheiten,“ heisst es in einer ausführlichen Fassung, auf die übrigens die Metaphysik schon influirt hat.[2]) „Welches sind sie? Der Schmerz, die Erzeugung des Schmerzes, die Vernichtung des Schmerzes und der Weg, welcher zur Vernichtung führt. Jeder dieser Ausdrücke ist eine erhabene Wahrheit. Und was ist der Schmerz, der eine erhabene Wahrheit ist? Es ist die Geburt, das Alter, die Krankheit, der Tod, das Begegnen dessen, was man nicht liebt, und die Trennung von dem, was man liebt, die Ohnmacht, das zu erlangen, was man begehrt und wonach man strebt, mit einem Worte, die fünf Attribute der

1) N. Journ. As. VII, 185. Nach A. Csoma (As. Res. XX p. 294): 1. There is sorrow or misery in life; 2. It will be so with every birth; 3. But is may be stopped; 4. The way or mode of making an end to all miseries. Nach Gogerley (b. Hardy II, 496): 1. That every existent thing is a source of sorrow; 2. That continued sorrow results from a continued attachement to existing objects; 3. That a freedom from this attachement liberates from existence; 4. The path leading to this state, containing eight sections.

2) Nach Rgya tscher rol pa II, 392 und der Nepalesischen Legendensammlung Mahâvastu b. Burnouf I, 629. Die Redaction der vier Wahrheiten stimmt in beiden überein.

Empfängniss, das Alles ist der Schmerz.[1]) Das ist der Schmerz, der eine erhabene Wahrheit ist. — Was ist die Erzeugung des Schmerzes, der eine erhabene Wahrheit ist? Es ist die endlos sich erneuernde Begier, die von Vergnügen und Leidenschaften begleitet ist, nnd sich hier und dort zu befriedigen sucht. Das ist die Erzeugung des Schmerzes, die eine erhabene Wahrheit ist. — Und was ist die Vernichtung des Schmerzes, die eine erhabene Wahrheit ist? Es ist die vollkommene Zerstörung jener sich endlos erneuenden Begier, die von Vergnügen und Leidenschaften begleitet ist, und sich hier und dort zu befriedigen sucht: es ist die Preisgabe, die Ausrottung, die Vernichtung derselben; es ist die vollkommene Lossagung von jener Begier. Das ist die erhabene Wahrheit von der Vernichtung des Schmerzes. — Welches ist die erhabene Wahrheit des Pfades, der zur Vernichtung des Schmerzes führt? Es ist der erhabene Weg mit den acht Theilen: dem rechten Blick, dem rechten Sinn, der rechten Sprache, der rechten Handlungsweise, dem rechten Stand, der rechten Energie, dem rechten Gedächtniss und der rechten Beschaulichkeit.“[2])

Für das hohe Alter des Lehrsatzes von den vier geistlichen Wahrheiten zeugt übrigens noch die innige Beziehung, in welcher dieselbe zu der vielbesprochenen Glaubensformel steht, welche zuerst im Jahre 1835 auf dem Fussgestell eines Buddhabildes zu Bakhra entdeckt, bald darauf aus dem Tope zu Sarnath bei Benares gezogen, seitdem in zahlreichen Inschriften, namentlich an Statuetten des Buddha, wie auch in den heiligen Büchern der Buddhisten wiedergefunden worden ist, als auf Ceylon, in Burma, Tibet, Nepal, in welchem letzteren Lande sie, nach Hodgsons Versicherung, gewöhnlich am Schlusse des Buches steht und

1) Die fünf Attribute der Empfängniss, *Skandha's*, im Pâli *Khandha's*, sind ein metaphysischer Zusatz. Vgl. darüber die Abtheil. *Abhidharma*.

2) Auch diese acht Abtheilungen oder Zweige des Weges oder Mittels (*Mârga*, im Pâli *Magga*) gehören ursprünglich wohl nicht dem einfachen Dogma an. Es giebt übrigens noch eine andere Auslegung der acht Wegtheile (Ashthânga mârga). Nach dieser sind es die vier Stufen buddhistischer Heiligkeit bis zum Archat hinauf, nämlich des *Çrôtaâpanna*, des *Sakridâgâmin*, *Anâgâmin* und des *Archat*. Burnouf „Lotus“ p. 519. Das Genauere hierüber in dem Kapitel „Hierarchie und Hagiologie.“ Die ausführliche Fassung der vier Wahrheiten bei Hardy l. c. ist im Ganzen dieselbe, doch systematischer und namentlich die in der Note schon förmlich scholastisch.

sie fast Jedermann, ja jedes Weib und jedes Kind hersagen kann.[1]) Sie lautet: „Die Gesetze (oder Wesen), welche aus einer Ursache hervorgehen, deren Ursach hat der Tathâgatha erklärt; und welches ihre Verhinderung ist, hat der grosse Çramana ebenfalls erklärt.“[2]) Als der Legende nach das „Musterpaar“ der Jünger des Wahrhaft-Erschienenen noch nicht bekehrt war, und Çâriputtra einst einem der fünf ersten Schüler desselben begegnete, und ihn bat, ihm in möglichster Kürze den Inbegriff der Lehre des Buddha mitzutheilen, da soll dieser Schüler den obigen Gedenkspruch hergesagt haben[3]) und in der That dürfen wir daraus, dass jene Doppelstrophe einerseits auf längst verfallenen und verschütteten Denkmälern und Bildern in der Urheimath des Buddhathums angetroffen wird, wo dasselbe seit vielen Jahrhunderten untergegangen ist, und dass dieselbe andrerseits noch jetzt im Munde der buddhistischen Geistlichen und Laien, etwa nach Art des katholischen „Credo“, fortlebt, mit grosser Wahrscheinlichkeit schliessen, dass wir in ihr eine sehr alte Formula fidei der buddhistischen Kirche besitzen. Vergleichen wir sie mit den vier Wahrheiten, so ergiebt sich, dass sie den nämlichen Inhalt, den diese als Lehrsatz hinstellen, in der Form des Bekenntnisses zusammenfasst. Dem letzteren zufolge hat der Buddha gelehrt: 1) „die Ursachen der Gesetze (oder Wesen), welche aus einer Ursache hervorgehen,“ d. h. hier ohne Zweifel die Grundgesetze,

1) Die nach den Anfangsworten sogenannte Strophe „*Yê Dharmâ*“ etc. Nach den verschiedenen Lesarten im Sanskrit und Pâli bei Burnouf „Lotus“ 521 flg. Vgl. Journ. of the As. Soc. of Beng. t. IV, 131 flg. Cunningham „The Bhilsa Topes“ p. 329. Ladâk 393 u. a.

2) Die Uebersetzungen weichen, namentlich wegen der Vieldeutigkeit des Wortes Dharma, von einander ab. A. Csoma z. B. übersetzt: Whatever moral (or human) actions arise from some cause, the cause of them hath been declared by Tathâgata; what is check to those actions, is thus set forth by the great Sramanas. — Mill dagegen: Quaeque officia exstant in causa quavis originem habentia, causam eorum Sic profectus ille (der Tathâgata) quidem declaravit; eorumque quod obstaculum est, ita quoque dicens Magnus Asceticus. — Lassen: Quae leges sint e causis oriundae, earum caussas dixit Tathâgatas; et quae sit earum restrictio, perinde effatus est magnus Anachoreta. — Cunningham: Of all things springing from cause, that cause hath the Tathâgata explained. The cause of their extinction the great ascetic hath also declared.

3) Hardy II, 196

welche für die athmenden Wesen, für die moralische und physische Weltordnung gelten; 2) „welches die Verhinderung oder Vernichtung dieser Grundgesetze ist.“ Der Begriff der Verhinderung oder Vernichtung, ja sogar das Wort dafür, ist genau derselbe, wie in den vier erhabenen Wahrheiten,[1]) und was in diesen als „Schmerz“ und „Erzeugung des Schmerzes“ bezeichnet wird, das heisst hier „Gesetz“ und „Ursachen der Gesetze,“ nämlich die Begierden und Leidenschaften, durch welche der Schmerz und die endlose Erneuerung desselben mittelst der Wiedergeburt bewirkt wird. Die vier erhabenen Wahrheiten lassen sich auf die Beantwortung der beiden Fragen zurückführen: Worin besteht der Schmerz? und wie befreit man sich von ihm? — und die zweizeilige Glaubensformel verkündet, dass der Tathâgata die Antwort auf beide gegeben hat.

Sehr häufig wird derselben noch ein Çlôkas hinzugefügt, den manche für jünger halten, den übrigens die südlichen Buddhisten gleich den nördlichen kennen, und in welchem die vierte Wahrheit, der Weg zur Vernichtung des Schmerzes, also definirt wird: „Alles Bösen Unterlassung, des Guten Vollbringung, Bezähmung der eigenen Gedanken, das ist die Lehre des Buddha.“[2])

Der Gedanke der vier Wahrheiten erscheint, nur etwas anders gewandt und formulirt, in vielen sich öfter wiederholenden Sentenzen (*Sûtras*), die von Allem, was wir an buddhistischen Schriften besitzen, allein darauf Anspruch haben, wenigstens möglicherweise dem Munde des Religionsstifters zu entstammen, oder doch bis in sein Zeitalter hinaufzureichen, namentlich wenn sie zugleich im Sanskrit und im Pâli vorhanden sind. So z. B. in jener, in welcher die Aufforderung zur Annahme der Buddhalehre und zum Eintritt in den geistlichen Stand enthalten ist: „Erhebt euch, kommt heraus (aus dem Hause, d. h. werdet Religiose), wendet

1) Die Sanskritausdrücke für die vier Wahrheiten sind: ***Dukkha*** (Schmerz), ***Samudaya*** (Erzeugung), ***Nirôdha*** (Vernichtung) und ***Mârga*** (Weg). Die entsprechenden Worte in der obigen Formel lauten: ***Dharmâ*** für ***Dukkha***, ***Hêtu*** (Ursache) für ***Samudaya***, und ***Nirôdha***, das in beiden übereinstimmt. Die vierte Wahrheit (***Mârga***) ist durch das Prädicat und durch die Form des Satzes umschrieben: „der Tathâgata hat gelehrt, welches die Verhinderung ist.“ Denn die Lehre ist eben der Weg.

2) Dhammapadam cap. 14. A. Csoma „Analysis of the Dulva“ (As. Res. XX, 74). Benfey „Indien“ 202.

auch dem Gesetze des Buddha zu; werft die Heerschaar des Todes nieder, wie der Elephant die Schilfhütte. Wer ohne abzuschweifen unter der Zucht dieses Gesetzes wandelt, wird der Umwälzung der Geburten entgehen und dem Schmerze ein Ziel setzen,"[1]) und in der andern: „Aus dem Trachten entsteht die Anhänglichkeit, aus der Anhänglichkeit der Schmerz; wer erkannt hat, dass der Schmerz aus der Anhänglichkeit (am Daseyn) entsteht, der ziehe sich in die Einsamkeit zurück, wie das Nashorn."[2]) Also auch hier die vier Wahrheiten: der Schmerz, dessen Ursache und dessen Vernichtung durch das Mittel der Ascese.

Sie sind der Grundtext, der in mannigfaltigen Variationen in der kürzlich eröffneten Sammlung der ältesten und reinsten buddhistischen Sprüche — wofür ich sie halte — immer und immer wiederkehrt.[3])

Dass sie das Grunddogma des Buddhismus sind, dafür kann endlich noch der buddhistische Sprachgebrauch angeführt werden. Wie Mohammeds Lehre kurzweg Islam, so wird die des Çâkjasohnes häufig blos der „Weg" genannt. Statt des „Weges" schlechthin sagt man aber auch: „der Weg der vier Wahrheiten." Ferner: „das Rad des Gesetzes drehen" heisst so viel, wie „lehren," wofür auch gesagt werden kann: „das Rad der vier Wahrheiten drehen," so dass in beiden Fällen die vier Wahrheiten für den „Weg" oder die Lehre überhaupt gesetzt werden.[4])

In den vier erhabenen Wahrheiten, in den Folgerungen, die sich unmittelbar aus ihnen ergeben, in wenigen sich daran schliessenden Moralgeboten und Disciplinarvorschriften lag allem Anscheine nach das Gesetz des Buddha seinem ursprünglichen Umfange und seiner ältesten Form nach beschlossen. Dieser älteste Buddhismus ist, wie gesagt, weder eigentlich dogmatisch, noch

1) Burnouf I, 184, 342. Lotus 529. As. Res. XX, 79. Die letztere Hälfte in der von Georgi „Alphab. Tibet." 498 mitgetheilten Strophe.

2) Burnouf I, 94. In einem Pâlitexte übrigens noch nicht aufgefunden.

3) In Dhammapadam. Im cap. 20 (vom „Wege") wird auch geradezu von ihnen ausgegangen.

4) Rgya tscher rol pa II, 391. Sûtra der 42 Sätze l. c. 438. Nach Ss. Ssetsen p. 17 hätte auch die erste Sammlung der Worte des Buddha (auf dem ersten Concil) blos das umfasst, was auf die Erkenntniss der vier Wahrheiten Bezug gehabt.

speculativ, sondern moralisch und practisch. Das Leben ist, wie jeder an sich selbst erfährt, eine Last, ein Unglück; dieses Unglück wiederholt sich für und für durch die Seelenwanderung; es giebt ein Mittel, der Wiedergeburt ein Ziel zu setzen und in die ewige Ruhe einzugehen; dieses Mittel, den „Weg," hat der Büsser der Çâkja gefunden; es besteht nicht in Götterverehrung, nicht im Lesen der Vedas, nicht in Gebeten, Opfern und Spenden, nicht in qualvollen Bussen, noch in philosophischer Erkenntniss, sondern in vollkommener Lossagung von aller Liebe zum Daseyn, zur Selbstheit, und dieser Weg zur Befreiung steht daher jedem offen, jedem ohne Unterschied des Standes, der Fähigkeiten und der Bildung, — das ist die einzige Satzung, die ganze Summe der Lehre des Buddha.

Sehen wir nun, zu welcher phantastischen Breite und Ausführlichkeit, zu welchen Gestaltungen des Mönchthums und der Hierarchie, der Metaphysik und Scholastik sich dieser Grundgedanke schon auf jener Entwickelungsstufe entfaltet hat, die wir, im Gegensatz zu den späteren Systemen der „grossen Ueberfahrt" und der Mystik, den älteren Buddhismus nennen. Wie und in welchen Absätzen und Perioden, mit welchen Uebergängen und Steigerungen diese Entfaltung vor sich gegangen ist, darüber lässt sich bis jetzt nichts sagen.

Die Buddhisten der „kleinen Ueberfahrt" theilen ihre heiligen Schriften, wie wir oben gesehen, in Sûtras, Vinayas und Abhidharmas und danach auch wohl das Ganze der Lehre selbst in Dharma, Vinaya und Abhidharma; wir folgen dieser letzteren Eintheilung, obgleich die Gränzen zwischen diesen drei Zweigen oft schwer zu ziehen sind.

I.

Dharma.

Dharma[1]) „Gesetz," oder auch Saddharma „gutes Gesetz" nennen die Buddhisten das Ganze ihrer Lehre und Offenbarung und der ihnen durch dieselbe auferlegten Pflichten. Wenn aber der Vinaya als Disciplin und Moral und der Abhidharma als Metaphysik von demselben getrennt und ihm als coordinirt gegenüber gestellt werden, so bleibt für den Dharma im engeren Sinne nur die populäre Glaubenslehre übrig, d. h. die Kosmologie und Mythologie, wie die Heiden sagen würden, die Lehre von der Schöpfung und göttlichen Heilsordnung, wie man sich christlich ausdrückt, die Lehre von den Weltumwälzungen, wie es buddhistisch heisst, d. i. die Lehre von den Welten, den athmenden Wesen, der Zerstörung und Erneuerung der Welten, der Seelenwanderung und Erlösung, natürlich nur insoweit diese Dogmen mehr in der Form der An-

1) *Dharma*, im Pâli *Dhamma*, chines. *Tha mo* oder *Fa*, tibet. *Tschos*, mongol. *Nom*, ist ein Wort von der umfassendsten und vielseitigsten Bedeutung. In der Grundanschauung würde ihm der deutsche „Begriff", etwa im Hegel'schen Sinne, am nächsten kommen. Es bezeichnet Alles, wodurch eine Sache in sich zusammengehalten wird, und das ist, was sie ist, also die Grundbedingung, d. h. Gesetz im weitesten Sinne als Grundlage der physischen und moralischen Weltordnung, die ja nach indischer Anschauung meist in Eins zusammenfallen, ferner Element, Materie, erscheinende Natur, Wesenheit, göttliches und menschliches Recht, Sitte, Tugend, Verdienst, Religion, die letztere in ihrer ganzen subjectiven und objectiven Dehnbarkeit und Vieldeutigkeit, als Lehre, Offenbarung, Glaube, Devotion, Cultushandlung. Dharma in dem Sinne von Tugend ist das eigentliche Schlagwort der buddhistischen Reform der brahmanischen Werkheiligkeit gegenüber. Nach Colebrooke Miscell. Ess. I, 295 wäre das Wort, wenn es „gute Werke" im brahmanischen Sinne (an act of devotion) bezeichnete, Neutrum, in der Bedeutung „Tugend" dagegen Masculinum.

schauung und Vorstellung, als der philosophischen Construction und Speculation gehalten sind, da sie sonst dem Abhidharma anheimfallen.

Von den Welten.

Der Buddhismus kennt keinen Weltschöpfer und keine Schöpfung, keinen sich zur Welt entfaltenden Urgrund, keine Weltseele, keine ewige Materie, mit einem Worte weder ein persönliches, noch unpersönliches, supramundanes oder antemundanes Weltprincip irgend einer Art. „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde," beginnt die Mosaische Urkunde; „zuerst war das Chaos," lehrten die Griechen; „die Wesen und Welten sind vom Nicht-Anfange an in der Umwälzung des Entstehens und Vergehens begriffen gewesen," sagt der buddhistische Katechismus.[1]) „Die Wesen" — heisst es bei einem hochberühmten Kirchenvater[2]) — „sind weder durch

1) Sangermano p. 7. Schott p. 2. u. 3. „Wenn die wahre Erkenntniss kömmt, so musst du die Welt als anfangslos setzen," sagt der Sâutrântika bei Graul „Tamulische Bibliothek" in der Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft t. VIII, p. 724.

2) *Yaçômitra* b. Burnouf Intrd. 572. Für diejenigen, welche den Begriff einer atheistischen Religion nicht fassen, oder eine solche, wenn auch nur in der Theorie, nicht dulden wollen, hier nur folgende Autoritäten. Pallas „Nachrichten" II, 412: „Von einer Weltanschauung und schöpferischen Gottheit ist in Schigemunis Lehre keine Spur" u. s. w. Schmidt „Forschungen" p. 180: „Das System des Buddhismus hat kein ewiges, unerschaffenes göttliches Wesen, das vor aller Zeit war, und alles Sichtbare und Unsichtbare erschaffen hat." Klaproth im N. Journ. As. t. V, p. 310: „Cette croyance n'admet pas l'existence d'un être suprême." Davy „Account of the interior of Ceylon" p. 188: „The Boudhist do no believe in the existence of a supreme Being, self existent and eternal, the creator and perserver of the universe." Hardy I, 5: „According to Budhism, there is no Creator no being that is selfexistent and eternal." Pallegoix I, 475: „Les bouddhistes ne reconnaissent aucune cause première créatrice." Crawfurd „Tagebuch der Gesandtschaft an die Höfe von Siam, Birma und Cochin-China p. 539 (der Uebersetzung): „Die Siamesen glauben nicht an einen höchsten Gott; es ist sogar nicht leicht, ihnen diese abstracte und feine Notion beizubringen." Sangermano l. c. p. 3 u. 81, wo in dem Schreiben eines gelehrten Talapoinen an den in Ava residirenden christlichen Bischof die Lehre von einem

Gott (*Içvara*), noch durch den Geist (*Puruscha*), noch durch die Materie (*Pradhâna*) geschaffen. Denn wäre Gott die einzige Ursache oder jedes andere Princip, wie der Geist oder die Materie, so müsste durch die einzige Thatsache des Vorhandenseyns dieser Ursache die Welt in ihrer Gesammtheit auf einmal geschaffen seyn; denn man kann nicht zugeben, dass die Ursache sey, ohne dass die Wirkung da sey. Aber man sieht die Wesen nacheinander zur Welt kommen, die einen aus einer Gebärmutter, die

Weltschöpfer als Ketzerei bezeichnet wird: „The last of these impostors (den uns bekannten sechs Tirthakas) taught, that there exists a supreme Being, the Creator of the world and of all things in it." Dasselbe As. Res. VI, 265 flg. Humboldt „Kavi-Sprache" I, 298: „Der den Buddhisten von ihren Gegnern gegebene Name Nâstikas, Läugner des Daseyns, bezieht sich zwar mehr auf den Unglauben an ein Daseyn nach dem Tode (dieser Ausdruck ist ungenau); aber nach der Ansicht des ganzen entwickelten Systems scheint es nicht auf eine oberste Gottheit zu führen." Burnouf l. c. 619: ... un Dieu créateur que le Bouddhisme n'a jamais connu ... etc. Barthélemy Saint-Hilaire Le Bouddhisme p. 229: „Dans tout le Bouddhisme, il n'y a pas trace d'une idée de Dieu." Die Antwort auf die Frage: Was lehrt die buddhistische Religion über die Weltschöpfung? welche vom holländischen Gouverneur den gelehrtesten Priestern und Aebten der bedeutendsten Klöster auf Ceylon vorgelegt wurde (bei Upham III, 3, 14 u. a.) lautet: „The creation of the world is not be ascribed to any person: its rising and perishing is by nature itself;" eine andere: „The creation of the world, or rather the rising of the world is a naturale case." Ebendaselbst heisst es p. 139 in der Abhandlung des singhalesischen Beamten Rajah-Paxe: „A supreme being is denied, and all proceeds from nature, for these reasons: if there were a creator, the world could not perish, but would by him be kept permanent and entire. Vgl. Stuhr „Religionssysteme des Orients" p. 155. Tennent „Das Christenthum auf Ceylon" (der Uebersetzg.) p. 101. Graul „Reise nach Ostindien" t. IV, 279. — Wenn dagegen der Buddha für den Urgrund aller Wesen und Dinge und der Buddhismus für Pantheismus ausgegeben wird, so gehören dergleichen Ansichten den späteren Perioden der Ausartung an, wie sie z. B. den Herren Huc und Gabet (Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie etc. II, 338 flg.) in Lhassa mitgetheilt wurden: „Les Lamas instruits disent que Bouddha est l'Etre nécessaire, indépendant, principe et fin de toute chose. La terre, les astres, les hommes, tout ce qui existe, est une manifestation partielle et temporaire de Bouddha. Tout a été créé par Bouddha en ce sens que tout vient de lui, comme la lumière vient du soleil" etc. Dasselbe gilt von dem durch Hodgson bekannt gewordenen pantheistischen Buddhismus von Nepal, dem vollkommenen Rückschlag des Brahmanismus im Buddhismus.

andern aus einer Knospe; daraus folgt, dass es eine Aufeinanderfolge von Ursachen giebt und dass Gott nicht die einzige Ursache ist. „Aber“ — entgegnet man — „diese Mannigfaltigkeit von Ursachen ist die Wirkung vom Willen Gottes, welcher gesagt hat: „ein solches Wesen soll jetzt entstehen, in der Weise, dass ein solches andere Wesen nachher entstehe;“ so erklärt sich die Aufeinanderfolge der Wesen, und es ist bewiesen, dass Gott die Ursache davon ist.“ Dem ist zu erwidern, dass mehrere Willensacte in Gott annehmen so viel heisst, als eine Mehrheit von Ursachen zulassen, und dass dadurch die erste Voraussetzung, dass nämlich nur eine Ursache da sey, umgestossen wird. Noch mehr: diese Mehrheit von Ursachen könnte nur auf einmal hervorgebracht seyn, weil Gott als Quelle der bestimmten Willensthätigkeiten einzig und untheilbar ist. Hier erhebt sich noch einmal der obige Einwand, dass man zugeben müsste, die Welt sey auf einmal geschaffen. Aber die Söhne Çâkjas halten an dem Grundsatze fest, dass die Weltumwälzung keinen Anfang hat.“

Also kein Gott, kein Geist, keine ewige Materie als Voraussetzung der Welt. Nur die Weltumwälzung, nur der Act der Bewegung und Veränderung ist ohne Anfang, ist ewig, aber die Materie, jedes Wesen, jedes Ding, das in dem Wechsel des Entstehens und Vergehens herumgetrieben wird, ist nicht ewig, hat einen Anfang. Mit anderen Worten: es giebt nur ein ewiges Werden, kein ewiges Seyn. Wesen und Welten rollen von Ewigkeit her, werden zerstört und erzeugen sich wieder und zwar so, dass jede Zerstörung den Keim einer Erneuerung in sich trägt.

Es ist leicht zu sehen, wie der Buddhismus zu dieser Anschauung gekommen ist. Er ging unmittelbar von dem thatsächlichen, erfahrungsmässigen Elend der Menschen, der Geschöpfe aus. Um sie von demselben zu erlösen, muss er dessen Ursachen kennen. Er spürt diesen Ursachen nach: Ursache führt ihn auf Ursache, da jede bestimmte Ursache wieder die Wirkung einer andern ist. Hierdurch und durch die Vorstellung von der Seelenwanderung, die er äusserlich aus dem Volksglauben aufnahm, gerieth er in die unendliche Reihenfolge von Ursach und Wirkung hinein. Diese Reihenfolge, sagt er, ist Thatsache, sie ist und ausser ihr ist nichts; denn Alles was ist, ist nur in der Reihenfolge, im Process und Progress des Werdens, in der Verkettung

von Ursach und Wirkung. Die Reihenfolge selbst aber hat keine Ursache, folglich auch keinen Anfang, denn jede Ursache müsste ja wieder eine Ursache haben, würde folglich selbst in die Reihenfolge hineinfallen. Indem er zuletzt daran verzweifelt, einen Ausgang aus derselben zu finden, stellt er sich dieselbe als ein Rad vor, das von Ewigkeit an rollt.

Und in der That ist hier die Schranke für den menschlichen Verstand, der ebensowenig den Begriff einer unendlichen Reihenfolge, wie den eines ersten, absoluten Anfanges fassen kann, und nur der Glaube und der Sophismus meinen über dieselbe hinaus zu seyn.

Der Buddhismus ist ehrlich genug, zuzugeben, dass er das Räthsel nicht lösen könne, dass er die Wesen und Welten, welche in jenem Kreislaufe sich bewegen, lediglich voraussetze, und dass die Frage, wie sie zuerst aus dem Nichts ins Daseyn getreten sind, um deswillen gar nicht aufzuwerfen sey, weil deren Beantwortung ausserhalb des Bereichs der menschlichen Erkenntniss und Fassungskraft liege.[1])

Es giebt demnach keine buddhistische Kosmogonie, sondern nur eine Kosmologie oder Kosmographie.

Vier Dinge, sagen die Buddhisten, sind unermesslich: die Wissenschaft des Buddha ist unermesslich, der Raum ist unermesslich, die Menge der athmenden Wesen ist unermesslich und die Zahl der Welten ist unermesslich.

Unzählige Welten schweben laut der buddhistischen Kosmologie neben einander im unendlichen Raume und berühren sich. Wenn man um den Raum, den Hunderttausend Kôtis[2]) von Welten einnehmen, einen Wall bis zum höchsten Himmel errichtete und

1) Zu den vier Dingen, die nur ein Buddha begreifen kann, gehört auch „how the universe was first brought into existence." Hardy II, 9. — „C'est une chose qui n'est pas du domaine de l'intelligence que de savoir d'où viennent tous les êtres de l'univers et où ils vont (aus einem ältern Sûtra) A. Rémus. Mél. posth. 121. — Pallegoix l. c. 474: „Sélon les bouddhistes les créatures ont un commencement qui n'apparaît pas; c'est-à-dire qu'ils avouent qu'ils ne connaissent pas l'origine des choses; bien plus ils défendent de faire des recherches sur cette origine." Als der Buddha einst gefragt wird, ob die Welt ewig oder nicht ewig sey, giebt er keine Antwort, weil er die Frage für eine zwecklose und müssige hält. Hardy II, 375.

2) Ein *Kôti* = 10 Millionen.

dieses ganze ungeheure Magazin mit Senfkörnern anfüllte, so würde die Zahl der Welten noch nicht die Hälfte derjenigen Welten erreichen, die nur nach einer einzigen Himmelsgegend liegen. Ein Buddha allein ist im Stande, die Menge derselben zu übersehen und in Gedanken zu fassen. Darum heisst es: zu glauben, dass die Welt begränzt sey, ist Ketzerei; zu glauben, dass sie unbegränzt sey, ist auch Ketzerei; zu glauben, dass sie weder begränzt, noch unbegränzt sey, ist gleichfalls Ketzerei.

Den Mittelpunkt und Grundstock einer Welt bildet der Mêru oder Sumêru, der König unter den Bergen.[1]) Er ragt um 84,000 Jodschanas — die bekannte Lieblingszahl der Buddhisten — aus dem Meere hervor, das die andere Hälfte seiner Höhe bedeckt. Seine Gestalt nach oben, wie nach unten, d. h. sowohl über, als unter dem Meeresspiegel, gleicht einer abgestumpften Pyramide, sein Umfang in der Mitte, da also, wo ihn die Wasserfläche schneidet, beläuft sich auf 252,000 d. i. auf dreimal 84,000, der Durchmesser seines Gipfels aber nur auf 10,000 Jodschanas. Von seinen vier Seitenflächen besteht die eine aus Gold, die andere aus Krystall, die dritte aus Silber, die vierte ans Saphir.[2])

Das Meer, welches den Mêru umspült, wird von einem Felsgürtel eingeschlossen, dieser wiederum von einem Meere und so folgen in concentrischen Kreisen, deren Mittelpunkt der Mêru ist, sieben Meere und sieben Felsgürtel —, die sogenannten Goldberge —, die sich auf einer buddhistischen Welttafel etwa so ausnehmen, wie die schwarzen und weissen Ringe auf einer Zielscheibe.[3]) Die Breite und Tiefe der Meere und die Breite und Höhe der Goldberge nimmt mit der Entfernung vom Centrum stufenweise immer um die Hälfte ab: das erste Meer, dasjenige, welches den Mêru unmittelbar umfliesst, ist 84,000 Jodschanas breit und tief, das zweite 42,000,

1) Chinesisch *Si mi liu* oder *Siu mi*, tib. *Rirap* oder *Ri rap hlumpo*, mongol. *Sümmer Oola*, burm. *Miem mo.*

2) Viele Variationen in den Angaben. Auch werden dem Berge wohl acht Seitenflächen beigelegt, jede von anderer Kostbarkeit und Farbe.

3) S. tabula 21 hinter der History and doctrine of Budhisme von Upham. Auf der vom Pater Georgi seinem Alph. Tibet. beigegebenen Weltcharte, deren Original im Archiv des heiligen Stuhles zu Lhassa aufbewahrt wird, bilden die sieben Meere und sieben Felsgürtel nicht Kreise, sondern der Form des Mêru entsprechende Vierecke. Ebenso nach Pallas II, 23. Die besseren Quellen bezeichnen indess dieselben stets als Cirkel.

das dritte 21,000 u. s. f., von den umgebenden Felsringen erhebt sich der innerste desgleichen 42,000 Jodschanas über dem Meeresspiegel — die andere Hälfte seiner Höhe ist nämlich unter dem Wasser —, der zunächst folgende 21,000 Jodschanas, so dass der siebente und letzte im Ganzen nur noch 1412½ Jodschanas misst, also nur um 706¼ Jodschanas aus der See hervorragt.[1])

An der Aussenseite des siebenten, äusseren Felsringes (*Açvakarna*) beginnt das eigentliche Weltmeer, „das die Menschen kennen," und in diesem sind nach den vier Seiten des Mêru, d. h. nach den vier Himmelsgegenden die vier grossen Erdtheile oder Welteilande gelegen, deren jeder 500 kleinere Inseln neben sich hat.[2]) Der östliche, Pûrvavidêha, bildet einen Halbcirkel, der südliche, Djambudvîpa, fast ein Dreieck — er gleicht einem Schulterblatte —, der westliche, Gôdhanya oder Aparagodâna, ist kreisförmig, der nördliche, Uttarakuru, ein Quadrat.[3]) Die nämliche Gestalt, wie die Continente, zeigen auch die Gesichter der Bewohner: auf der nördlichen z. B. eine viereckige, auf der südlichen eine beinahe dreieckige u. s. w. Auch durch die Grösse, Farbe, Lebensdauer u. a. unterscheiden sie sich wesentlich: auf der östlichen werden sie 250 Jahr alt, auf der westlichen 500, auf der nördlichen, dem glückseligen Lande der Hyperboräer, 1000, auf der südlichen 100; die ersteren erreichen eine Höhe von 8, die andern von 16, die dritten von 32, die vierten von 3 Ellen. Es besteht zwischen den vier grossen Eilanden keine Verbindung irgend einer Art, keine Schifffahrt — diese findet nur zwischen

1) Vgl. Burnouf „Sur les montagnes fabuleuses de la terre" hinter dem Lotus p. 842 flg. Die Namen der sieben Goldberge sind: *Yugamdhara*, *Ischadhara*, *Karvîka*, *Sudassana*, *Nêmimdhara*, *Vinataka*, *Açvakarna*. Vgl. Hardy II, 12. Die chinesischen, siamesischen, tibetanischen und mongolischen Benennungen bei A. Rémus. l. c. 80. Pallegoix I, 431. Georgi 479 flg. Bergmann „Nomad. Streifereien" III, 192 u. a. Statt der sieben Felsgürtel werden in sehr verworrener Weise auch wohl deren zehn genannt. Für die Zahlen 84,000, 42,000 u. s. w. stehen hier, wie in andern Fällen, auch die Decimalzahlen 80,000, 40,000 u. s. w.

2) Nach der Ansicht der nördlichen Buddhisten, wie b. Ss. Ssetsen 5, 6. Georgi, Pallas; Bergmann zu lesen ist, gehören zu jedem der grossen Continente nur zwei kleinere Inseln.

3) Die chinesischen Transscriptionen, wie die tibetanischen und mongolischen Entstellungen und Uebersetzungen der Namen Foe K. K. 81 flg. Rémus. l. c. 71 u. a.

jedem Continente und den zu ihm gehörigen kleineren Inseln statt —; überhaupt haben dieselben nichts mit einander gemein, als dass sie von der nämlichen Sonne und demselben Monde beschienen werden. Sie sind daher nicht eigentlich Erdtheile in unserem Sinne, sondern besondere Erden, und niemand möge etwa jene Eintheilung mit zu den Beweisen zählen, dass die Buddhisten, wie man wohl behauptet hat, schon in früheren Jahrhunderten, wenigstens längst vor den Europäern, den vierten Erdtheil, nämlich Amerika, gekannt hätten. Auch sind höchstens die Namen und einzelne Andeutungen über jene Continente wirklichen geographischen und historischen Beziehungen und Anschauungen entnommen.[1]) Dschambudvîpa, die Insel des Dschambu-Baumes,[2]) „der Welttheil, in welchem wir wohnen," repräsentirt den andern und namentlich dem fabelhaften Nordlande gegenüber, die wirkliche Erde, die Menschenwelt, so weit die Inder von derselben gehört hatten, und zunächst und besonders natürlich Vorder-Indien. In ihm erscheinen die Buddhas, in ihm erhebt sich der „Thron der Intelligenz" (*Bôdhimanda*), der den Nabel desselben und zugleich den eines grossen Weltsystems bildet; in ihm erstreckt sich der Himavant mit dem See Anavadapta,[3]) aus welchem die vier grossen Ströme nach den vier Himmelsgegenden fliessen, der Ganges nach Osten, der Indus nach Süden, der Vatsch (Oxus) nach Westen, der Sîta[4]) nach Norden.

Der Ocean mit seinen vier Continenten wird nun seinerseits von einem ungeheuren Eisenwalle, dem Tschakravâla, eingefasst. Es ist die letzte Peripherie, der eigentliche Umkreis einer einzelnen Welt, die Barrière, durch welche sie gegen andere abgeschlossen ist. Man schätzt den Umfang derselben meistens auf 3,610,350 Jodschanas, die Höhe beträgt 84,000 und das Meer wird an derselben so flach, dass es nur noch die Tiefe von einer Elle

1) *Aparagôdana*, „das westliche Land der Kühe," deutet wohl zurück auf die nordwestlichen türkischen Nomadenländer, aus denen die Arier einst als Viehhirten ausgewandert waren, obgleich es auch als das Land westlich vom heutigen *Gaur* d. h. von Central-Bengalen aufgefasst wird; *Pûrvavidêha* vielleicht auf das Volk der *Vidêha* im nord-östlichen Hindustan. *Uttarakuru* kommt schon in der brahmanischen Weltvorstellung als Sitz der Götter und Seligen vor. Lassen I, 511.

2) *Eugenia Jambolana*, der Rosenapfel.

3) Im Pâli *Anôtatthâ*, der buddhistische Name des *Mânasa*-Sees.

4) Der Fluss von Yarkand.

behält. Jenseits des Tschakravâla beginnt ein anderes Universum, scheint eine andere Sonne, und darum wird das Wort zur Bezeichnung eines Weltganzen überhaupt gebraucht: es ist der buddhistische terrarum orbis.[1])

Jeder Tschakravâla, d. h. jedes Universum hat seine eigene Sonne, seinen Mond und seine Sterne, seine Höllen und Götterhimmel.

Sonne und Mond und Sterne drehen sich in Parallelkreisen um den Mêru. Die erstere beleuchtet in ihrem täglichen Umlaufe um die grosse Mittelsäule sämmtliche vier Continente, aber nicht gleichzeitig. Nacht ist für jeden derselben, wenn sie hinter dem Mêru steht; Mittag, wenn sie auf der Seite des Berges schwebt, welche dem Erdtheile zugekehrt ist. Geht sie für den östlichen auf, so ist für den westlichen Abend, Mittag im Norden, Mitternacht im Süden. Es wäre überflüssig, auf diese astronomischen Fabeleien näher einzugehen, da Wesen und Begriff des Buddhismus sich durchaus nicht in ihnen ausprägen.[2])

Nach unten hin vereinigen sich die drei Wurzeln des Mêru (*Trikûta*) mit denen des umschliessenden Eisenwalles zu einer soliden, diamantenen Felsmasse (*Silapathavî*), die eben so dick ist, wie die obere weiche Schicht der Erde, nämlich 120,000 Jodschanas. Das Ganze, einem Riesenschiffe vergleichbar, in welchem der Silapathavî nebst dem Tschakravâla (dem Eisenwalle) den Kiel und Bug, der Mêru den Mast darstellt, ruht auf einer Wasserschicht von 480,000 Jodschanas Tiefe, diese auf einer doppelt so starken Luftschicht und diese auf dem unermesslichen Aether (*Akâça*).[3])

Der Silapathavî umschliesst mit seinen Granitwänden die Höllen. Es sind deren anfangs nur acht, sämmtlich, wie sich zeigen wird, dem Brahmanismus entlehnt.

Vom Mêru an aufwärts erheben sich die Himmel; zunächst die sechs Götterhimmel (*Dêva lôka's* oder *Dêva bhuvana's*), die zusammen mit der Erde nebst allem Zubehör die Welt des Gelüstes (*Kâma dhâtu* oder *Kâmâvatschara*) constituiren. Ueber der Welt

1) Namentlich in der singhalesischen Form *Sackvalla* sehr bekannt und geläufig.

2) Ausführliches bei Sangermano, Upham, Hardy, Pallas, Rémusat l. c. u. a.

3) Hardy II, 3. Den Aether nehmen jedoch nur die Vâibhâschikas als fünftes Element an.

des Gelüstes liegt die Welt der Form (*Rûpa dhâtu* oder *Rûpâvatschara*) in vier sogenannten Stufen der Beschauung (*Dhyâna*) abgetheilt, und innerhalb dieser bei den südlichen Buddhisten stets sechszehn, bei den nördlichen bald siebzehn, bald achtzehn Himmel umspannend; über diesen endlich die Welt ohne Form (*Arûpa dhâtu* oder *Arûpâvatschara*) mit vier Himmeln.

Zu einer derartigen Unterscheidung von drei übereinander gebauten Welten haben natürlich ältere indische Vorstellungen geführt, denn die Idee der drei Welten: der Erde (des Feuers), der Luft und des Lichts ist schon den ältesten Vedahymnen bekannt, wie wir in der Einleitung gesehen, und zieht sich durch die ganze brahmanische Kosmologie und Mythologie; indess hat der Buddhismus auch hier die früheren Vorstellungen, die er vorfand, seinem Principe gemäss umgestaltet und sich bestrebt, dieselben zu überholen und dem vedischen und brahmanischen Weltgebäude neue Stockwerke aufzusetzen.

Die erste Stufe der Beschauung (des *Dhyâna*) vermittelt den Uebergang von der dritten Welt, d. h. von der Welt des Gelüstes und der Sinnlichkeit zur Welt der Form; die Stufe des zweiten Dhyâna hat dagegen schon eine so unermessliche Ausdehnung, dass sie nicht weniger, als tausend Tschakravâlas, also tausend Berge Mêru, tausend Erden, tausend Sonnen und Monde, tausendmal die sechs Götterhimmel und tausend erste Dhyânas umfasst. Die Vereinigung von tausend Welten der Art, d. h. von tausend Welten des Gelüstes mit Inbegriff der tausend Uebergangsstufen der ersten Beschauung bilden ein kleines Weltentausend, einen kleinen Chiliokosmos. Die Stufe des dritten Dhyâna umfängt und begreift nun tausend zweite Dhyânas und mit ihnen folglich tausend kleine Chiliokosmen, d. i. eine Million Erden, Sonnen, Monde u. s. w., kurz eine Million Welten des Verlangens und des ersten Dhyâna. Dies Alles zusammen nennt man einen mittleren Chiliokosmos. Die Stufe des vierten Dhyâna endlich deckt wiederum tausend dritte Dhyânas, also tausend Millionen Welten des Gelüstes nebst tausend Millionen des ersten Dhyâna und eine Million des zweiten Dhyâna. Das Ganze ist ein grosses Weltentausend, ein grosser Chiliokosmos.[1])

1) So nach A. Rémusat l. c. 94 flg., wobei er sich auf einen chinesischen *Agama* beruft. Schmidt „Ueber einige Grundlehren des Bud-

In ihrem Bestreben, die Unermesslichkeit des Raumes zu erreichen und auszufüllen, begnügte sich die buddhistische Phantasie nicht mit dem einen grossen Chiliokosmos der tausend Millionen Welten, sondern fasste denselben wiederum als Einheit und setzte damit eine Vielheit grosser Chiliokosmen. Tausend derselben, also hunderttausend Kêlas von Welten sind nach der Ansicht der südlichen Buddhisten ein Buddha-Terrain, d. h. ein Weltsystem, über welches sich der Einfluss eines Buddha erstreckt und in welchem, wenn er predigt, sein Wort vernommen wird; eben so viele gehen bei den periodenweisen Weltzerstörungen zu Grunde.[1]) Die nördlichen Buddhisten verdreifachen diese Zahl, wahrscheinlich weil sie sich vorstellen, dass die Chiliokosmen gleich den Tschakravâlas in Gruppen von dreien sich berühren. „Dreitausend grosse Chiliokosmen" ist bei ihnen eine stehende Phrase: auf so vieler Centrum stützt sich der „Thron der Intelligenz" zu Gayâ, für so viele gilt das Gesetz des Buddha.[2]) Bisweilen

dhaismus" (Mémoires de l'acad. de St. Petersbourg, VI. série II, 55) leugnet, dass eine Mehrheit von zweiten und dritten Dhyânas von den Buddhisten angenommen werde, worin er wahrscheinlich Recht hat. Wenn er dem gegenüber behauptet, dass das kleine Weltentausend nicht vom zweiten Dhyâna überhaupt, sondern von dem untersten und kleinsten Himmel des letzteren überdeckt werde, das mittlere Weltentausend aber von dem zweiten, mittleren Himmel des zweiten und vom untersten, kleinsten des dritten Dhyâna, das grosse Weltentausend endlich vom obersten, dritten Himmel des zweiten, vom mittleren des dritten und vom untersten des vierten Dhyâna; so weiss man in der That nicht, wie man sich das vorstellen soll. Die ganze Angelegenheit ist noch sehr dunkel, und so viel mir bekannt, nach Rémusat und Schmidt noch von Niemand wieder untersucht, ausser vielleicht von Kowalewski, dessen Abhandlung „Ueber die buddhistische Kosmologie" (in den gelehrten Abhandlungen der Universität Kasan vom J. 1837), da sie russisch geschrieben ist, mir nicht zugänglich war.

1) Hardy II, 2. Burnouf „Lotus" 844. Ein *Kêla* gleich einem *Kôti* zu 10 Millionen; 100,000 Kêla mithin gleich 1000 grossen Chiliokosmen oder einer Billion Welten. Sangermano begeht einen Irrthum, wenn er z. B. p. 28 von 10,100,000 Welten spricht, die durch Feuer u. s. w. zerstört werden, ein Irrthum, der daraus entstanden ist, dass er *Kêla-lakscha* für die Summe von einem *Kêla* und einem *Lakscha* (100,000) und nicht für das Product aus beiden genommen hat. Pallegoix dagegen macht aus dem *Kela-lakscha* ebenfalls fälschlich stets „dix millions de millions" z. B. p. 422 u. a.

2) Hiouen-Thsang 140. Lotus 149 u. a. Schmidt „Ueber das Mahâjâna" (Mémoires de l'acad. de St. Petersbrg. VI série t. IV) 205, 207,

scheint dies überhaupt als die Gesammtzahl der vorhandenen Welten angesehen zu werden; der spätere Buddhismus jedoch, der sich darin gefiel, dergleichen Maasslosigkeiten einer müssigen Phantasie weiter und weiter zu steigern, hat auch in dieser Beziehung noch viel ausschweifendere Zahlenverhältnisse.[1])

Von den Classen der Wesen.

Die drei Welten, aus welchen das buddhistische Weltsystem besteht, nämlich die Welt des Gelüstes, die Welt der Formen und die formlose Welt, sind nun in allen ihren Regionen und Sphären von der untersten Hölle bis hinauf zum höchsten Himmel von beseelten Wesen bevölkert, deren Daseyn von der buddhistischen Dogmatik vorausgesetzt wird und deren erste, primitive Erzeugung sie nicht erklärt. Sie unterscheidet sechs Classen oder Arten derselben, sechs Reiche oder eigentlich „Wege" (*Gati*) der Wiedergeburt, nämlich der Götter, Menschen, Asuras, Thiere, Prêtas und Höllengeschöpfe. Die zwei ersten heissen die guten, die vier anderen die schlimmen Wege.[2])

210 u. s. w. Bergmann „Nomadische Streifereien" t. III, 211. Das kalmückische Original, über dessen Dunkelheit sich der Uebersetzer (Bergmann) beklagt, und das er offenbar missverstanden hat, besagt an dieser Stelle wohl nur (§ 4): es giebt einen grossen, einen mittleren und einen kleinen Chiliokosmos, im Ganzen aber 3000 grosse Chiliokosmen.

1) A. Rémus. Mél. posth. 96 flg. Zwanzig grosse Chiliokosmen werden übereinander geschichtet; das Ganze ruhet auf einer Lotosblume. Solche Lotosblumen, von denen jede 20,000 Millionen Welten trägt, blühen in unendlicher Menge im „Meere der Wohlgerüche" — für „unendlich" setzen die Buddhisten hier jene berühmte Zahl, deren Ziffern in gewöhnlicher Druckschrift sich zu einer Linie von 44,000 Fuss ausdehnen würde (es ist die Eins mit 4,456,488 Nullen) — und die Menge „der Meere der Wohlgerüche," in denen jene Lotusblumen spriessen, übersteigt diese lächerliche Zahl noch um das Zehnfache. Schmidt l. c. II, 56 behauptet dem entgegen, dass die nördlichen Buddhisten nie mehr, als „das grosse Tausend der 3000 Welten" angenommen hätten; indessen kommen schon im Lotus de la bonne loi viel grössere Zahlen vor, z. B. d'innombrables centaines de mille de myriades de kôtis d'univers, die allein unter der Erde seyn sollen, abgesehen von den anderen Punkten des Horizontes.

2) Lotus 309. Foe K. K. 288 u. a. Bisweilen werden auch wohl

Zuerst von den Höllen und deren Bewohnern.

Hölle, Sünde und Sünder sind das Lieblingsthema aller Pfaffen, und auch die buddhistischen haben in Erfindung und Ausschmückung von Orten der Verdammniss, von Strafen und Qualen für die abgeschiedenen Seelen ihren ganzen Witz aufgeboten. Dem Buddhathum in seiner ältesten und reinsten Haltung lag die Idee der Höllen und Höllengeschöpfe wohl ganz fern.[1]) Später, als die Zahl der Laien wuchs, als sich die Hierarchie immer mächtiger entwickelte, brauchte man Höllen — denn was ist eine Hierarchie ohne Hölle? — und nahm sie, wie manche andere populäre Vorstellung, aus dem Brahmanismus herüber. Man möchte nun freilich glauben, die Söhne des Buddha hätten sich in diesem Stücke mit dem begnügen können, was die Brahmanen hierin geleistet, die ja schon die Höllen heiss genug geheizt hatten; doch haben sie auch hier die theologischen Abenteuerlichkeiten ihrer älteren Collegen zu überbieten gesucht.[2]) Und da andrerseits die buddhistische Disciplin die Anwendung kirchlicher Strafmittel und Züchtigungen und grausamer Bussen verwirft, mit denen bekanntlich die Brahmanen gegen die Laien so freigebig sind, so hatte der buddhistische Clerus als „Liebesmittel der Zucht" nur die

nur fünf Wege gerechnet, so dass die Asuras (und die Dämonen) oder die Prêtas als besondere Classe ausfallen.

1) Auch der absolute Nihilismus der spätern Lehre hebt sie auf. Burnouf I, 544: „Les enfers sont crées par les hommes ignorants, qui sont trompés par la croyance à ce qui n'existe réellement pas: ils sont le produit de leur imagination" u. s. w. lehrt der allerherrlichst-vollendete Buddha höchstselbst, welcher Satz jedoch durchaus nicht freigeistisch zu zu fassen ist; denn z. B. die matrices d'animaux sind gleichfalls nur ein Product der Einbildung.

2) „Hunderttausend Jahre reichen nicht aus, um alle Qualen der Hölle zu beschreiben," soll der Buddha selbst gelehrt haben. Hardy II, 60. „In keiner Materie," sagt der brave Pallas II, 53, „ist die Fabellehre der Lamen so ausführlich und erfinderisch, als in der Beschreibung der Höllen u. s. w. Diesen Zaum des Aberglaubens scheinen die tibetanischen und mongolischen Lamen auch jetzt noch immer aufzuzieren, und ihren Laien empfindlicher zu machen. Denn man hat mehrere Schriften, welche unter der Einkleidung von Gesichtern und Träumen heiliger Männer und Wiedergeborener es immer eine der anderen in lebhafter und fürchterlicher Vorstellung von Höllenplagen zuvor zu thun suchen." Die vielen Abweichungen in den Angaben über die Zahl, Grösse, Beschaffenheit der Höllen und die Dauer der Höllenstrafen erklärt sich zum Theil hieraus.

Androhung fingirter Strafen und musste daher auf Erfindung und Ausmalung derselben viel eifriger, als jene, bedacht seyn, besonders seitdem die Lehre bei rohen und kriegerischen Völkern Eingang gefunden hatte. Hat doch aus gleichem Grunde das Dogma von den ewigen Höllenstrafen in der protestantischen Kirche eine grössere Rolle gespielt, als in der katholischen, da die letztere einen Ueberfluss an reellen Strafmitteln und z. B. in der Inquisition eine wirkliche, sehr fühlbare, nicht blos imaginäre Hölle besass, welche der ersteren fehlte.

Der älteren buddhistischen Höllen sind, wie gesagt, nur acht, — denn nur sie kehren in allen Verzeichnissen derselben wieder, so sehr diese auch sonst von einander abweichen —, und sie sind sämmtlich brahmanischen Ursprungs.[1]) Sie liegen tief unter der Erde in dem massiven Felsgrunde des Tschakravâla und zwar unter unserem, dem südlichen Welttheile Djambudvîpa, da auf den anderen Continenten die Wiedergeburt nicht mit Degradation, noch auch, wie es nach einigen Berichten scheint, mit Avancement verbunden ist.[2]) Sie sind stockwerkartig, doch mit grossen Intervallen übereinander gebaut, dergestalt, dass der härtere Grad der Verdammniss unter dem vorhergehenden leichteren angebracht ist. Ueber die Höhe, Breite, Länge, Tiefe und die Entfernungen der einzelnen gehen die Angaben sehr auseinander.

Es ist unter den sechs Wegen der Existenz der schlimmste, in den Höllenreichen wiedergeboren zu werden, und nur grobe Sünden führen dahin, als Mord, Diebstahl, Unzucht, Lüge, Unglaube. In der ersten, gelindesten, werden die Verdammten mit Messern und Schwertern zerschnitten, in der folgenden zersägt, in der dritten zwischen Mühlsteinen und Felsen zermalmt, in den übrigen fünf unter verschiedenen Variationen und stufenweiser Steigerung der Qualen an einfachem und doppeltem Feuer, in Kesseln, Gluth-

1) Vgl. Manu IV, 88—90. Jene acht heissen: *Samdjiva*, *Kalasûtra*, *Samghâta*, *Râurava*, *Mahârâurava*, *Tapana*, *Pratâpana*, *Avîtschi*. Burnouf I, 201. Es sind die sogenannten acht heissen Höllen der nördlichen Buddhisten. Hardy II, 26 flg. Foe K. K. 296—300 (1—8 p. 298). Vgl. Pallegoix I, 459; Georgi 183, 265; Bergmann 200 flg. Der allgemeine Ausdruck für Hölle ist *Naraka*, im Pâli *Niraya*, siam. *Narok*, burm. *Niria*, chin. *Ti yo*, tib. *My alba* (b. Georgi *Gnielva*), mong. *Tamu*.

2) Sangermano 10. Nach anderen können die Bewohner derselben nur in den Götterregionen wiedergeboren werden. Beide Ansichten scheinen wenig beachtungswerth.

öfen, an Haken, Spiessen u. dgl. gebraten, gebacken und geröstet.[1]) Die Martern in denselben dauern zwar auf gut indisch lange genug, um gründlichst durchgepeinigt zu werden, in der obersten, leichtesten z. B. 500 Jahre, von denen jeder Tag 50 gewöhnliche Menschenjahre umfasst, und so verhältnissmässig in den folgenden bis ins Unsinnige verlängert; doch sie dauern nicht ewig.[2]) Ist die Strafzeit überstanden, so beginnt die Wanderung der Seele durch die Reiche der Prêtas, Thiere, Dämonen, Menschen und Götter aufs Neue.

Die Höllen gleichen daher mehr dem Purgatorio, als dem Inferno, denn es blieb dem Sünder die Hoffnung, ein Beweis, dass die buddhistische Hierarchie der ältesten Zeit weniger fanatisch und grausam war, als die abendländische. Deshalb scheinen jene acht Stätten der Verdammniss nicht mehr genügt zu haben, als das Buddhathum zur Staatskirche geworden war und die Scheidung der südlichen und nördlichen Buddhisten erfolgte. Denn diesen, wie jenen, ist die Vorstellung von kalten Höllen gemein, doch hat sie sich bei beiden verschieden ausgebildet, woraus zu schliessen, dass der Glaube an kalte Höllen in jener Periode der beginnenden Trennung erst im Entstehen und noch ohne dogmatische Festigkeit war.

Da wo die Tschakravâlas und zwar in Gruppen von je dreien sich berühren, entstehen leere Zwischenräume in Gestalt sphärischer Dreiecke, deren sechs um jeden Erdkreis herum liegen, die nie von Sonne und Mond beschienen werden, da beider Strahlen über den einschliessenden Eisenwall nicht hinausdringen, in denen folglich ewige Nacht und Kälte herrscht, ausser wenn ein Buddha aus dem Haarkreise zwischen seinen Augenbrauen einen Lichtblick dahin sendet. Diese zwischenweltlichen Räume sind nun von den südlichen Buddhisten zur furchtbarsten, ausserordentlichen Strafanstalt, zur Lôkântarika-Hölle erhoben worden.[3]) Sie ist

1) Die Abbildungen bei Upham „The history and doctrine of Budhism" tab. 25 u. 26, die übrigens dem Texte und sonstigen Beschreibungen nicht genau entsprechen. Vgl. Low „Om Buddha and the Phrabát" in den Transact. of the Roy. As. Soc. Vol. III, p. 88.

2) Hardy II, 28. In der schrecklichsten der acht Höllen (*Avîtschi*) dauert die Strafe ein ganzes grosses Weltalter (*Mahâkalpa*).

3) *Lôkântarika Naraka*. *Lôkântarika* ist Adjectiv und bedeutet „zwischenweltlich."

für die schlechterdings Unverbesserlichen und hoffnungslos Verlorenen bestimmt, d. h. für die Ungläubigen und Skeptiker, für diejenigen, welche sagen, es sey kein Buddha, keine Seelenwanderung, keine Erlösung, weder Himmel, noch Hölle. Die ältere Ansicht versetzte die abgeschiedenen Seelen dieses Gelichters in die untersten der Gluthhöllen, gewöhnlich in die sechste oder achte, stellte sie also ungefähr den Vater- und Muttermördern, den blutigen Tyrannen, den Taschenspielern und Comödianten gleich; indess mehr und mehr scheint auch der buddhistische Clerus zu der Ueberzeugung gelangt zu seyn, dass die Zweifler, die Verächter von Kirche und Priesterthum die ärgsten und gefährlichsten unter allen Sündern und für die herkömmlichen Höllen zu schlecht seyen. Für sie wurden daher die Lôkântarikas eingerichtet, in denen sie als Ungeheuer von scheusslicher Gestalt wiedergeboren werden. Wie Fledermäuse suchen sie sich mit ihren langen Nägeln an den Eisenwällen der umgebenden Welten anzuklammern; da sie aber nach Art der Zweifler und Ketzer sich beständig untereinander beissen und zerreissen, so stürzen sie in das unendliche Meer hinab, welches die Weltkörper trägt. Das Wasser dieses Meeres ist äzend, wie Scheidewasser und löst ihre Leiber auf; doch entstehen sie sogleich wieder und streben an den Tschakravâlas empor zu klimmen, gelangen mit unsäglicher Mühe hinauf, kämpfen aufs Neue, stürzen wieder hinab u. s. f. Für sie allein währt die Pein ewig, ewig, ganz im Widerspruch mit dem Grundgedanken der buddhistischen Weltanschauung, nach der es schlechterdings nichts Festes und Ewiges giebt, sondern Alles im ewigen Wechsel kreist, so dass nur der Wechsel selbst ewig ist.[1])

1) Davy „Account" etc. p. 190 u. 202. Pallegoix I, 169. Upham l. c. 110: All such persons, if they persist in their infidelity and irreligion, will be tormented, not for the duration of one world, but eternally. After the world is destroyed, they will pass to other places or be eternally punished in the air. Hardy II, 472: There are five great crimes, but scepticism is a still greater crime. At the end of a *Kalpa* (Weltalter), they who have committed any of the five great crimes will be released from hell, but to the misery of the sceptic there is no end appointed. Scepticism is the root or cause of successive existence; there is no release for the sceptic etc. Sangermano 23 u. 26 sagt zwar auch, dass die Strafe der Zweifler ewig dauert, entwickelt aber dabei eine Theorie der Höllen, die ich sonst nirgends gefunden habe, dass es nämlich acht grosse Höllen gebe, vier heisse und vier kalte, die ersteren *Avîtschi*, die anderen *Lôkântarika* genannt.

Die nördlichen Buddhisten kennen zwar ihrerseits auch den Begriff und das Wort Lôkântarika, wissen auch, dass diese urkalten und urnächtlichen Intervallen von elenden Wesen bewohnt sind, die „zur Unglücksstunde,“ d. h. in dem Zeitpunkte, in welchem ein Buddha auf Erden erscheint, in jenen zwischenweltlichen Lücken geboren werden, in die zwar der Lichtstrahl, aber nicht die Predigt des Buddha dringt;[1]) doch scheint bei ihnen die Vorstellung der Lôkântrikas nicht zur Bildung förmlicher, kirchlich recipirter Höllen fortgeschritten zu seyn.[2]) Dagegen haben sie, wie es scheint aus dieser Vorstellung heraus, sich als Gegenstücke zu den acht heissen Höllen acht kalte geschaffen, die aber natürlich schon wegen ihrer Anzahl nicht mehr in den Zwischenräumen der Tschakravâlas angebracht werden konnten. Die Strafe in ihnen währt nicht ewig, doch lange genug, um auch die grausamste Einbildungskraft zu befriedigen. Würde ein Eimer mit Senfkörnern angefüllt und jedesmal nach hundert Jahren ein Korn weggenommen, so würde die Zeit, welche zu solcher Entleerung gebraucht wird, gleich seyn der Strafzeit in dem gelindesten der acht eisigen Qualorte.[3]) Bei jedem der sieben übrigen werden immer je zwanzig Eimer mehr, als bei dem vorhergehenden, genommen. „Alle diejenigen Wesen, welche die dem Buddha dargebrachten Lampen und Kleinodien stehlen, welche der Geistlichkeit Licht und Feuer entwenden, welche in der kalten Jahreszeit die Reisenden ihrer Kleider berauben“ u. s. w., werden den eisigen Höllenregionen anheimfallen.[4])

Die acht Gluthhöllen — aber nur diese — haben auch ihre Nebenhöllen, und der Glaube an die letzteren ist ebenfalls dem Brahmanismus entnommen und allen buddhistischen Völkern gemein. Aus der Vergleichung der verschiedenen Berichte ergiebt

1) Burnouf „Sur les ténèbres des Lôkântarikas.“ Appendice XVI. zum Lotus.

2) In der Aufzählung der chinesischen Höllen Foe K. K. l. c. kommt die Lôkântarika nicht vor; eben so wenig bei Pallas und Bergmann unter den mongolischen. Ob die *Nar me* (b. Georgi 183 u. 267), in welcher die Pein quasi endlos ist, die Lôkântarika sey, vermag ich nicht zu entscheiden.

3) Ein gelehrter Lama hat berechnet, dass dies 81,000,000,000 Jahre ausmacht.

4) Der Weise und der Thor 119. Man sieht, es herrscht in der Hölle eine Art von Talio.

sich mit Sicherheit, dass deren anfangs nur vier gedacht wurden, die vier Thore zum Höllenreiche. Jeder dieser vier „Willkommen," wie sie Pallas nennt, hat seine eigene Art von Martern: der eine ist voll Unrath und giftigem Gewürm, der zweite voll glühender Kohlen, der dritte mit Bäumen dicht bepflanzt, die statt der Blätter Messer und Schwerter tragen, der vierte voll siedenden Wassers u. s. w. Die nördlichen Buddhisten, wenigstens die Lamaisten, scheinen sich mit diesen vier Nebenhöllen, von denen jede nach einer andern Himmelsgegend lag, begnügt zu haben;[1]) die südlichen dagegen vervierfachten zunächst deren Anzahl, indem sie auf jeder Seite oder an jeder Ecke der Unterwelt vier solcher Eingänge anbrachten, einen von jeder Species, d. h. einen voll Unrath, einen voll Kohlen u. s. w.[2]) Dann noch einen Schritt weiter gehend, stellten sie die Sache so dar, dass nicht die Hölle überhaupt, sondern jede der acht alten Höllen sechszehn Eingänge der Art habe. So erhielten sie 128 Nebenhöllen, im Ganzen also — mit Einschluss der acht grossen und mit Ausschluss der Lôkântarikas — 136 Höllen.[3])

Doch dies sind nur die unterirdischen, man hat deren aber auch über der Erde, im Meere, in der Luft. Bald ist's eine Wüste, bald eine Insel oder der Meeresgrund, ein Fels, ein Baum, ein Haus, ein Kloster, ein Gefäss u. dgl., an welche das Höllengeschöpf, wie im verwünschten Zustande, gebannt ist.[4])

1) Vgl. Pallas und Bergmann. Georgi erwähnt derselben gar nicht, und kennt in Allem nur achtzehn Höllen.

2) Die Chinesen, die überhaupt mit den südlichen Buddhisten manches gemein haben, was den Tibetanern und Mongolen fehlt, kennen ebenfalls diese 16 Nebenhöllen. Foe K. K. l. c. Nach Cunningham „Ladâk" 365 hätten die Chinesen und Tibetaner im Ganzen 16 heisse und 8 kalte Höllen.

3) Dies die Gesammtzahl der singhalesischen Höllen Hardy II, 179. Upham „The sacred books of Ceylon" III, 5, 25 u. a. Für die hinterindischen Bedürfnisse haben indess selbst diese nicht ausgereicht, deshalb sind sie später noch durch sogenannte kleine Höllen vermehrt worden, deren 40 um jede grosse herumliegen — macht 320. Die Birmanen und Siamesen haben es folglich — summa summarum — auf 462 Höllen gebracht, nämlich 8 grosse, 320 kleine, 128 Nebenhöllen und 6 Lôkàntarikas. Pallegoix I, 467. Low l. c. 89. Bei Sangermano p. 22 scheint das 40,040 ein Druckfehler zu seyn.

4) Des Hauterayes Journ. As. VIII, 83. Beispiele bei Burnouf I, 320 flg. Der Weise und der Thor 116.

Allen Buddhisten ist der alt-vedische Jama Fürst der Hölle oder wenigstens Richter in derselben.[1]) Neueren Ursprungs sind die Einflüsse des Çivaismus auf die Vorstellungen vom Höllenreiche.

Die zweite Classe der verworfenen Naturen sind die Prêtas,[2]) die Ungeheuer des Hungers, von riesigem Wuchse, Grauen erregendem Aussehen, dickem Kopfe, ungeheurem Bauche, der nie gefüllt werden kann, verdorrten, skeletartigen Gliedern, nackt, mit behaartem Gesichte, struppigem Haar, mit einem Munde und Schlunde so eng, wie ein Nadelöhr, bald schwarz, bald todtengelb oder verwesungsblau, starrend von Schmutz und Aussatz u. s. w. Sie werden unaufhörlich von wüthendem Hunger und Durst herumgetrieben. „Das Wort Wasser hören sie in hunderttausend Jahren kaum einmal,“ und finden sie es endlich, so verwandelt es sich in Jauche oder Urin. Einige verschlingen Feuerfunken, andere versuchen Leichname oder ihr eigenes Fleisch zu fressen, können aber wegen der Enge ihres Mundes und Halses nichts herunterbringen. Vielleicht dachte man sie ursprünglich als Bewohner der Lôkântarikas,[3]) als aber diese Räumlichkeiten zu den schärfsten Peinigungsorten für die Ungläubigen eingerichtet wurden, wies man jenen gespenstischen Unthieren entweder Wohnsitze über den eigentlichen Höllen, doch noch unter der Erde an,[4]) oder versetzte sie auf deren Oberfläche, wo sie meist an wüsten und unheimlichen Orten, aber auch auf den Plätzen und Strassen der Städte und Dörfer ihr Wesen treiben.

Man begreift übrigens nicht, wodurch sie zu der Ehre gekommen sind, ein eigenes Reich der Wiedergeburt zu bilden, es sey denn, dass die Söhne des Buddha, die ja alle vom Betteln leben, das Almosengeben und Schenken an Kloster und Kirche dadurch ganz besonders einschärfen wollten. Denn zu Gespenstern des Hungers werden nach dem Tode dieses Leibes natürlich „alle die

1) Siames. heisst er *Phaja-jam*, chines. *Jan ma lo* oder *Jan lo*, tibet. *Gchien rdje* (b. Georgi *Scin ce cio kjel*), mongol. *Erlik chan* oder *Nomun chan* (Dharma râdscha) schlechthin. Bei den nördlichen Buddhisten ist er durch *Jamantaka* d. i. Bändiger des Jama, nämlich Çivas, entthront, aber als Höllenrichter eingesetzt worden.

2) *Prêta*, tibet. *Ji dag*, mongol. *Birid*.

3) So scheint es nach Hardy II, 58.

4) Bei den nördlichen Buddhisten ist das Reich der Prêta eine förmliche Vorhölle mit 36 Abtheilungen, welche die Wohnung des Höllenrichters umgeben.

Narren, Unwissenden und von Natur Geizigen, welche aus Kargheit, Missgunst oder neidischer Habsucht von Gabenspendung (an die Geistlichkeit) nichts wissen wollen."[1])

Den dritten Weg der Wiedergeburt wandeln die vernunftlosen Thiere, nach buddhistischer Zoologie in vier Classen getheilt, in die Nichtfüssler, Zweifüssler, Vierfüssler und Vielfüssler.

Das vierte Reich der athmenden Wesen ist das der Asuras oder Daityas.[2]) Sie, die ersten und mächtigsten der nicht guten Geister, sind gleich den griechischen Titanen und nordischen Joten in beständigem Kampfe mit den Göttern begriffen, einem Kampfe, der wahrscheinlich über das Alter der Veden hinaus bis in die arische Urzeit hinaufreicht. Sie wohnen unter der dreigezackten Wurzel des Weltenberges, also genau so weit von der Erdoberfläche entfernt, wie ihr Erzfeind Indra, der auf dem Gipfel thront. Sie und Indra sind nach unten und oben hin die äussersten Gegensätze der eigentlich elementarischen Welt; ihre Wohnung der Nadir, sein Himmel der Zenith. Die Schlachtfelder der Asuras und Dêvas liegen auf den Absätzen des Mêru, namentlich auf dem dritten, und darum werden auch wohl diese als Sitze jener Himmelsstürmer bezeichnet.[3])

An die Asuras schliesst sich das vielgestaltige Volk der Dämonen, obgleich manche Arten derselben, namentlich die freundlichen und wohlthätigen Diener der Götter auch wohl den guten Geburten beigezählt werden.

Der Geisterglaube und Geisterdienst ist in Indien älter, als der Brahmanismus, älter, als die Veden, älter, als die Einwanderung der Arier; er ist die Urreligion der schwarzen Urbewohner, die Urreligion des ganzen finnisch-türkisch-mongolischen Stammes im weitesten Sinne des Wortes mit Einschluss der Chinesen, Tibetaner und Hinterindier; er hat sich trotz Brahmanismus und Buddhismus, trotz Islam und Christenthum, sey's im Geheimen, sey's als öffentlicher Cultus, fast in allen Gegenden Indiens er-

1) Der Weise und der Thor p. 35. Nach Manu XII, 71 soll „der Brahmane, welcher seine Pflicht verletzt, als Prêta wiedergeboren werden" (qui mange ce qui a été vomi). Schon A. Csoma hat die Prêtas für Personificationen des Geizes erklärt.

2) Chines. *A si eu lo*; tibet. *Lha ma yin* („Nicht-Götter," wörtliche Uebersetzung von *Asura*); mongol. *Assuri*.

3) Burnouf I, 601. Pallas II, 49. Georgi 481 u. a.

halten, namentlich im Himalaya, im gesammten Dekhan, in Hinterindien und auf Ceylon, ja wenn man die Herzen und Nieren prüfen könnte, so würde sich wahrscheinlich herausstellen, dass er daselbst im Stillen mehr Anhänger hat, als irgend eine der genannten Religionen, wie ja in Europa bis zu dem Zeitalter der gottlosen Aufklärung der Dämonenglaube, d. h. der Glaube an Geister, Gespenster, Hexen, Kobolde, Zauberei, Wahrsagungen und Ahnungen mehr Bekenner zählte, als die christliche Kirche. Das reine Buddhathum verwirft nun zwar den Dämonencultus, den sogenannten „Teufelsdienst," noch entschiedener, als jeden anderen Cultus, indess hat es dem Eindringen des Dämonenglaubens um so weniger widerstehen können, als es sich zu den untersten Volksclassen, den Mischkasten bis zu den Tschândâlas herabliess.

Zunächst den Asuras stehen in der buddhistischen Dämonologie die Râkschasas,[1]) wie es scheint, arischen Ursprunges, bald wirkliche Giganten und alte Götterfeinde, bald schreckgestaltige Ungeheuer, mit langer blutiger Zunge und langen Hauern, begierig nach dem Blute und Fleische der Menschen, denen sie auf Kirchhöfen, auf Feldern und in Wäldern auflauern. Es gehören weiter hierher: die Jakschas,[2]) bösartig und schadenfroh, doch weniger furchtbar, den schwarzen Urbewohnern zugehörig und von ihnen als Geister der Luft verehrt, von den Brahmanen zu Dienern und Schatzhütern Kuvêras erhoben; ferner die Nâgas oder Schlangen mit Menschenantlitz, deren Dienst in Indien gleichfalls älter ist, als die Invasion der Arier;[3]) die Mahôragas oder grossen Drachen;[4]) die Khumbândas, ungestaltige Zwerge, oft nur eine Spanne, aber auch eine bis zwei Ellen hoch, der brahmanischen Dämonologie, so viel ich weiss, unbekannt;[5]) die Kinnaras[6]) mit Pferdeköpfen und gehörnt, Musikanten Kuvêras, doch dem Menschen gefährlich; die Gandharbas, Indras Spiel-

1) Chinesisch *Lo scha*, tib. *Srin po*, mongol. *Manggus.*

2) Chinesisch *Yo tscha* oder *Ye tscha*; tibet. *Gnod sbyiin* (*Nodschin*); mongol. *Setkür.*

3) *Nâga* (cobra capella), chines. *Lung*, tibet. *Klu*, mongol. *Lus.*

4) *Mahôraga*, chines. *Ma heu lo kia*, tibet. *Lto hphye tschen po.*

5) *Kumbhânda*, tibet. *Grul bum.*

6) Chinesisch *Kin na lo*, tibet. *Mi ham tschi.*

leute;[1]) die Garudas, die Könige der Vögel;[2]) die Piçâtschas oder Vampyre[3]) u. a. Die verschiedenen Arten dieser Dämonen hausen, je nach ihrer Natur und Bestimmung, theils in der Luft, theils im Wasser, theils auf der Erde, in Höhlen und Klüften, auf den Stufen des Mêru, und bei den Göttern, deren Diener sie sind, oder auf jenen Goldbergen, welche die kreisförmigen Binnenmeere umschliessen. Ihre Lebensdauer reicht weit über die menschliche hinaus, und jede Classe bildet gleichsam einen Staat für sich und hat einen oder mehrere Könige.[4])

Es folgen, als die fünfte und sechste, die beiden guten Stationen der Wiedergeburt, das Reich der Menschen und das der Götter.

Von dem Menschenthum ist einstweilen nicht weiter zu reden.

Was die Götter, die Dêvas betrifft, so hat der atheistische Büsser der Çâkja, der Verächter aller Opfer und Cärimonien, ihnen sicherlich nicht die Stellung eingeräumt, welche sie später in der von ihm begründeten Religion erlangt haben. Indess gelingt es auch der religiösen Reform niemals, sich ganz und gar von den bestehenden Meinungen und Vorurtheilen, welche sie bekämpft, loszumachen, und sie kann nie umhin, sobald sie anfängt, sich positiv als Secte und Kirche zu etabliren, wenigstens einen Theil jener herkömmlichen Satzungen und Vorstellungen als Ballast mit hinüberzunehmen; denn es ist nichts schwerer, als angelernten und anerzogenen Irrthümern völlig zu entsagen und der Menge fehlt dazu stets die Einsicht und Entschiedenheit. So ist denn auch das Buddhathum dem Polytheismus nicht entgangen, sondern hat das ganze indische Göttergewimmel in sich absorbirt und verarbeitet.

1) Chinesisch *Kan tha pho*, tibet. *Dri zu.*

2) Chinesisch *Kia leu to*, tibet. *Nam mkha lding.* In der brahmanischen Mythologie ist der Garuda Vischnus Begleiter.

3) Chinesisch *Pi sche tsche*, tibet. *Scha za.*

4) Die Sânkjalehre setzt die Dämonen sämmtlich über den Menschen, und nimmt überhaupt acht Stufen der Wiedergeburt an, die höher liegen, als die menschliche, nämlich vier dämonische: die der *Piçâtschas*, *Râkschasas*, *Jakschas*, *Gandharvas*, und vier göttliche: die des *Indra*, des *Sôma*, des *Pratschâpati* und die höchste, die des persönlichen *Brahmâ*. Unter der menschlichen liegen die der Hausthiere, der wilden Thiere, der Vögel, Reptilien, Pflanzen und Mineralien. Barthél. St. Hilaire „Sur le Sânkhya" l. c. 286.

Unwillkürlich und unmerklich sind von Anfang an, so scheint es, die Volksgötter der Hindu und der priesterliche Brahmâ in die buddhistische Weltanschauung übergegangen; denn schon in den ältesten einfachen Sûtras und Legenden spielen sie ihre Rolle.[1]) Und was anfangs natürlich und absichtslos geschah, ward später das Werk hierarchischer Berechnung. Um recht viele Laien anzulocken, duldete man, dass der nicht-geistliche Bekenner des Buddha die gewohnten Gegenstände seiner Andacht auch ferner verehre und sorgte dafür, dass er sie in der neuen Lehre und Kirche wiederfinde. Aber auch abgesehen von der priesterlichen Politik, lag in der toleranten Tendenz und im Universalismus der Buddhadoctrin die Möglichkeit, die verschiedensten religiösen Elemente sich anzueignen. Denn nach der buddhistischen Ansicht giebt es nur eine Lehre, ein Gesetz, eine Offenbarung — den Dharma, welchen für unser Zeitalter der Sohn der Çâkja in seiner Reinheit wiederhergestellt hat; die Glaubenssätze, Philosopheme, Priesterlehren und Cultusformen aller Völker des Erdballs sind folglich nur Ausflüsse, mehr oder weniger dunkle Erinnerungen, Entstellungen und Entartungen des einen und nämlichen Dharma, den vor dem Buddha Çâkjamuni tausend und abertausend Buddhas verkündigt haben. Sämmtliche Religionen sind daher an sich und ursprünglich im Dharma, d. h. im Buddhismus enthalten, wurzeln in ihm und sollen, von ihren Irrthümern und Auswüchsen gereinigt, wieder in ihn zurückkehren. Daher die Geneigtheit der Buddhisten, was der reinen Lehre nicht schnurstracks zu widersprechen scheint, in allen Religionen als Wahrheit anzuerkennen; daher das Bestreben, dieselben sich theoretisch unterzuordnen und ihnen innerhalb des Systems ihre Stellen anzuweisen. Auch für das Christenthum würde der Buddhismus Platz gehabt haben, wenn er in früheren Jahrhunderten mit demselben in lebendige Berührung gekommen wäre.[2])

1) Burnouf I, 311 flg. giebt die Namen der Götter, die in den einfachen Sûtras von Nepal vorkommen. Çivas ist schon unter ihnen, aber nicht Krischna, den auch die Pâli-Urkunden nicht zu kennen scheinen, ein Grund — ausser vielen anderen — für die Annahme, dass dieser Gott eine sehr späte Schöpfung und eine brahmanische Carricatur des Christus sey.

2) Und der *Christus* würde zu einem buddhistischen Heiligen, zu einem Bôdhisattva oder auch zu einer früheren Geburt Çâkjamunis ge-

Zunächst also kam es darauf an, die vedischen und brahmanischen Gottheiten unterzubringen, und sie haben ihre Plätze in den unteren Stockwerken des buddhistischen Pantheon erhalten. Den Volks- und Naturgöttern, den eigentlichen Dêvas,[1]) sind die niedrigsten der sechs Dêva-Lôkas eingeräumt, welche sämmtlich noch der dritten, der materiellen Welt, der Welt des Verlangens und der Verwandlungen angehören.[2])

Der Mêru hat nach gewöhnlicher Annahme vier Absätze oder Stufen: auf den drei unteren schwärmt, wie gesagt, das vielnamige Geschlecht der Dämonen; der vierte ist der unterste Götterhimmel, Sitz der sogenannten vier Mahârâdschas,[3]) die allerdings Könige jener Dämonen, übrigens aber nur Welthüter (*Lôkapâlas*) gegen die anstürmenden Asuras sind, weshalb man sie als Wächter und Markgrafen bis an diese äusserste Gränze der Götterregion vorgeschoben hat. Sie erscheinen daher stets in voller Waffenrüstung, mit gezogenem Schwerte. Jedem derselben ist eine Seite des Mêru, eine Himmelsgegend zur Bewachung übergeben: Dhritarâschtra, König der Gandharvas, hütet den Osten, Virûdhaka, König der Kumbhândas, den Süden, Virû-

stempelt worden seyn. Wenn derselbe in Siam mit ***Dêvadatta*** identificirt wird, so ist dies in Folge priesterlichen Brodneides und der Christenverfolgungen geschehen. Ganz anders auf Ceylon, „ehe das Christenthum eine entschieden feindliche Stellung annahm." In einer Streitschrift, die einen buddhistischen Priester in Matura zum Verfasser hat, und vor kaum 20 Jahren geschrieben ist, wird die Ansicht ausgesprochen, der Christus sey in einer früheren Existenz wahrscheinlich ein Gott gewesen, der in einem der sechs Himmel wohnte: von Wohlwollen beseelt, habe er eine Geburt als Mensch gewünscht und erlangt und Wahrheit gelehrt, soweit ihm dieselbe bekannt gewesen u. s. w. Tennent l. c. 116. In einem chinesischen Werke „Vollständige Geschichte der Götter und Geister" sind das Leben und der Tod Christi beschrieben. Haussmann „Voyage en Chine" II, 100. Nach J. Davis „Account of China" cap. XIV soll der Name ***Jesus*** in der Reihe der chinesischen Gottheiten vorkommen.

1) ***Dêva***, chin. ***Thian***, tibet. ***Lha***, mong. ***Tegri***.

2) Die sechs Classen der Dêvas heissen daher gleich den Himmeln, in welchen sie wohnen, ***Kâmâvatscharas***. Ueber die doppelte Bedeutung von ***Avatschara*** „Lotus" 353.

3) Der Name der ganzen Götterclasse: ***Tschatur mahârâdja kâyikas***, „Gefolge der vier grossen Könige," tibet. ***Rgyal tschen bjihi rigs***. Die Mongolen corrumpiren ***Mahârâdja*** in ***Macharansa***.

pâkscha, König der Nâgas, den Westen; Dhanada, König der Jakschas, den Norden.[1])

Oben auf der Scheitelfläche des Weltenberges thront Indra, Herr und Schutzgeist des gesammten Erdenrundes. Kein Gott ist bei den Buddhisten populärer, keiner wird öfter in ihren Legenden erwähnt, lebendiger und individueller gezeichnet, als er, woraus wir schliessen dürfen, dass zur Zeit, in welcher diese Legenden entstanden, Indra — trotz des Brahmâ und der Brahmanen — immer noch der eigentliche Volksgott und Himmelskönig war. Auch den Verehrern des Buddha gilt er vorzugsweise als König und Vertreter des Königthums: von ihm stammt das weltliche Regiment, wie vom Buddha das geistliche, weshalb in einem wohleingerichteten buddhistischen Staate die priesterliche Gewalt so hoch über der königlichen erhaben seyn soll, als der letztere über den ersteren, wie denn wirklich der Donnerkeil, Indras Waffe (der *Vadschra*), als Gebetscepter in die Hand der buddhistischen Pfaffen übergegangen ist. Sein Himmel (der *Svarga* der Brahmanen) heisst nach der Gesammtzahl der Bewohner der Himmel der „Drei und Dreissig" (*Trâyastrimças*)[2]), und diese „Drei und

1) *Dhritarâschtra*, chines. *Thi theu laï tho*, siam. *Thatarot*, tibet. *Yul bhkor srung*, mongol. *Ortschilong tetkuktschi*; *Virûdhaka*, chines. *Pi leu le tscha*, siam. *Virulahok*, tib. *Hphags skyes po*, mongol. *Ulumtschi täreltu*; *Virûpâkscha*, chines. *Pi lieu po tscha*, siam. *Virupak*, tibet. *Mig mi bzang*, mongol. *Sain bussu Nidüdü*; *Dhanada* heisst auch *Vâiçravana*, chines. *Pi scha men*, siam. *Vetsuvan*, tibet. *Rnam thos kyi bu*, mongol. *Bisman tegri*. Der erste ist weiss von Farbe, der zweite blau, der dritte roth, der vierte gelb. Die Abbildungen bei Upham l. c. tab. V. Als Colosse an den Eingängen buddhistischer Tempel sehr häufig. Timkowskis „Reise" I, 211 (der Uebers.), Haussmann „Voyage en Chine" I, 327. Georgi Alph. Tib. 408. Pallas II, 145.

2) Im Pâli *Tavatinsa*, singhal. *Tavutisa*, siam. *Davadung*, chin. *Tao li*, tibet. *Gsum btschu rtsa gsum*, mongol. *Ghutschin gurban tegri*. Indra heisst auch *Çakra* (daher das *Sekra* oder *Sekkaria* der Singhalesen) ferner *Çatakratu*, *Çatschipati*, *Kauçika*, *Çatamanya*; bei den Chinesen gewöhnlich *Schy*, *Ti schi* oder *In to lo*, siam. *Phra In*, tibet. *Dvang po* oder *Rgya byin* (*Dschadschin*), *Bde segs*, auch *Kauçika*, mongol. fast immer *Chormusda*. Obgleich dieser letztere sonst mit dem *Hormuzd* (*Ahura mazda*) nichts gemein hat, so ist doch die Aehnlichkeit der Namen so schlagend, dass man wohl nach Schmidt's Vorgange annehmen muss, die Mongolen hätten vor ihrer Bekehrung zum Buddhismus diesen Namen des höchsten Wesens durch die Parsen kennen gelernt, und ihn später auf Indra übertragen. S. Schmidt „Ueber die Verwandtschaft der

Dreissig" sind aller Wahrscheinlichkeit nach dieselben, welche schon in den ältesten Vedahymnen häufig in gleicher Zahl zusammengefasst werden, nämlich die acht Vasus, die „Geber des Guten," unter denen Indra selbst der erste, die eilf Rudras oder Stürme, die zwölf Âdityas oder Lichtgötter und die beiden Açvinen, die Lichtstrahlen, welche der Morgenröthe vorausgehen.[1])

Die noch übrigen vier Himmel der Welt des Gelüstes berühren die Welt nicht mehr, sondern schweben über derselben in der Atmosphäre, werden auch nicht mehr von Sonne und Mond beschienen und bedürfen des Lichtes derselben nicht, da die Gottheiten, welche in ihnen residiren, ein viel helleres Licht ausstrahlen, als jene.

Die erste dieser Regionen, d. h. überhaupt den dritten Himmel bewohnen die Jâmas, den Brahmanen nicht unbekannt und bei ihnen vermuthlich Beschützer der Tageszeiten;[2]) von den Buddhisten gewöhnlich die „Kampfeslosen" genannt, da sie an dem Kampfe gegen die Asuras, die höchstens bis zu Indras Burg hinaufzudringen vermögen, nicht mehr Theil nehmen.

Der vierte Himmel ist der der Tuschitas d. i. der „Zufriedenen" oder „Freudevollen," ein Name, welcher ebenfalls dem Brahmanismus erborgt scheint.[3]) Es hat dieser Wohnsitz der seeligen Götter eine besondere Bedeutung und Heiligung dadurch, dass die zum Buddhathum designirten Bôdhisattvas, ehe sie zum letzten Male den Leib eines Weibes beziehen, um als allerherrlichst-vollendete Buddhas zu erscheinen, ihn zum Aufenthaltsorte wählen. Gegenwärtig präsidirt in demselben Mâitrêya, der zukünftige Buddha. Abgesehen von dem Namen, scheint hiernach diese Station schon über den Horizont des älteren Volksglaubens hinauszuliegen. Das nämliche gilt von den beiden folgenden.

gnostisch-theosophischen Systeme mit dem Buddhismus." Leipz. 1828, p. 7 und „Forschungen" p. 148 flg. 152 u. a.

1) Vgl. unsere Einleitung p. 5 und Rig-Vêda (b. Langlois) I, 65, 86, 267 u. a. Die mongol. Uebertragungen (b. Schmidt Mémoires de l'acad. de St. Petersbrg. VI série II, 30 u. 31) bestätigen die obige Auffassung der „Drei und dreissig".

2) Burnouf I, 605. *Jâma*, wohl zu unterscheiden von dem Höllenfürsten *Jama*, chines. ebenfalls *Je ma*, tibet. *Hthab bral*, mongol. *Baildaghan*.

3) *Tuschita*, chines. *Teu su tho* oder *Tu se to tien*, tibet. *Dgah ldan* (*Galdan*), mongol. *Tegiis Bajasscholangtu*.

Denn die Nirmânarati, d. h. die „sich in ihren Verwandlungen Ergötzenden,“[1]) welche in der fünften Götterregion hausen, haben in demselben schwerlich einen Boden, sondern sind eine rein buddhistische Abstraction, in welcher etwa die allen Dêvas gemeinschaftliche Fähigkeit, willkürlich jede Gestalt anzunehmen, personificirt wurde. Weiteres lässt sich von ihnen nicht sagen.

Der sechste Himmel, die letzte höchste Region der dritten Welt, ist Wohnsitz „der über die Verwandlungen Anderer Willkühr Ausübenden,“ Paranirmita Vaçavartin.[2]) Es sind dies dieselben, die wir schon in der Versuchungsgeschichte Çâkjamunis unter der Benennung der Mâras oder besser des Mâra kennen gelernt haben. Denn anfänglich war es nur ein Mâra, ein Indra, ein Brahmâ und die Auflösung des einen Gottes in eine ganze Götterraçe, die Annahme von Tausenden, Millionen von Mâras, Indras, Brahmâs u. a. gehört erst jener Periode an, in welcher das Gebäude der buddhistischen Kosmologie systematisch aufgebaut und allseitig ausgeführt ward. Der Mâra also, der König der Mâras, ist Herr des obersten Dêvalôka und damit zugleich der gesammten Welt des Verlangens und der Veränderungen, d. h. der Sinnlichkeit, der Natur im weitesten Umfange, erhaben über alle Dêvas, selbst über Indra, den König der Erden und der Elementargeister. Andrerseits erscheint er zugleich, wie schon früher erwähnt, als buddhistischer Satan, als Widersacher und Versucher der Heiligen, als das personifizirte Böse. Und darin liegt kein Widerspruch. Denn für eine Weltanschauung, in welcher die Existenz, das Werden, der Wandel der Formen und Gestalten, der Kreislauf der Geburt und des Todes, kurz das lebendige Leben selbst als das Grundübel gefasst wird, musste das Princip des Werdens und Lebens schlechthin das Böse seyn. Der Mâra wird, wie gesagt, auch Kâma genannt und scheint aus jenem erstgeborenen Kâma des Vêda herausgebildet zu seyn, der, dem Hesiod'schen Eros vergleichbar, als Ursache des Zeugens

1) Chinesisch *Ni ma lo thi*, tibet. *Hphrul dgah*, mongol. *Chubilghan durbajassuktschi*.

2) Chinesisch *Pho lo ni mi*, tibet. *Gjan hphrul dvang byed*, oder *Bab dvang phyugh* (der „Machtvollkommen-Freudenvolle“), mongol. *Bussudun chubilghani erkeber* oder *Maschi baya suktschi ergethu*. Die sonstigen Namen des Mâra sind schon oben bei der Erzählung seines Kampfes mit dem Büsser der Çâkja angegeben.

und Gestaltens und mithin als Kern der Mâjâ in das „Es," in das reine Sein eingeht, „der ursprüngliche, schöpferische Same, welchen die Weisen, durch die Einsicht in ihrem Herzen es erkennend, unterscheiden im Nichtseyn als die Fessel des Seyns."[1]) Kâma heisst Verlangen, Gelüst, Liebe, und der Mâra stellt diesen Begriff im umfassendsten und speciellsten, im kosmogonischen und physischen, wie im psychologischen und ethischen Sinne dar. Er ist der Trieb, welcher die Materie von Anfang an in Bewegung setzt und belebt, zeugend und zerstörend alle Formen durchläuft; er ist die in sich verschlungene selbstsüchtige Begier, in welcher die Ichheit und Individualität wurzelt; er ist endlich die eigentlich sinnliche Lust, das Verlangen nach Einigung der Geschlechter, der Genuss und die Macht der animalischen Zeugung. So verträgt sich das scheinbar Widersprechende, wie er gewaltig über alle Götter und doch zugleich der Teufel Oberster seyn mag, — ohne sich übrigens mit der höllischen Polizei und Criminaljustiz zu befassen; wie er mit gleichem Rechte bald als der „Machtvollkommene-Freudenvolle" gepriesen, bald Sünder und Bösewicht gescholten wird; wie er einerseits Leben schafft und alle Genüsse spendet, andrerseits Herr des Todes und der Zerstörung ist, um so mehr, als ja „die Begriffe Geborenwerden und Sterben nicht getrennt werden dürfen," und warum er endlich trotz seiner hohen Stellung Erzfeind des Buddha und der Söhne desselben ist, nicht nur weil sie sich der Geschlechtslust und des Genusses enthalten und gegen dieselbe eifern, sondern weil sie erklärter Maassen den Zweck verfolgen, die Existenz zu erschöpfen, der Wiedergeburt ein Ziel zu setzen und dadurch das Reich des Mâra zu entvölkern und endlich zu zerstören.

Alle Götter der Sinnenwelt sind natürlich, als Unterthanen des Mâra, der sinnlichen Begier, der Geschlechtslust und dem Unterschiede der Geschlechter noch unterworfen. Indess wird der Zeugungsact von Stufe zu Stufe weniger fleischlich und materiell. Denn nur die beiden ersten Classen, die Mahârâdschakâyikas und die „Drei und Dreissig" pflegen der Liebe nach Art der Menschenkinder, so jedoch, dass Empfängniss und Geburt in Eins zusammenfallen; die Jâmas dagegen pflanzen sich durch reine Umarmungen fort, die Tuschitas durch Berührung der Hände, die Ver-

1) Aus dem schon oben, p. 29, citirten Hymnus.

wandlungsfähigen durch Anlächeln, die Mâras endlich durch Blicke.[1]) Es bedarf kaum der Erwähnung, dass Körpergrösse und Lebensdauer all dieser Gottheiten die menschliche weit übersteigt und je nach der Sphäre, welcher sie angehören, bis ins Fabelhafte wächst.

Wir kommen zu den Bewohnern der zweiten Welt, der Welt der Formen (*Rûpâvatschara*).

Sie theilt sich zuvörderst in die vier Dhyânas.

Die Dhyânas sind Stufen der Beschauung, in welchen das Ich sich befreit von der Trübung des Denkens, Empfindens und Wollens, nicht blos von Laster und Leidenschaft, sondern von aller Mannigfaltigkeit, Bestimmtheit und Gegenständlichkeit, wodurch es zur vollkommenen Reinheit und reinen Einsicht, d. h. zur absoluten Indolenz und Leerheit gelangt, welche eben der Weg zum Nirvâna ist. Diese vier Stadien der Abstraction, ursprünglich und eigentlich nur psychologische und ascetische Acte und desshalb erst in der Abhandlung über die Disciplin näher zu beschreiben, werden nun als ebensoviel ätherische Räume vorgestellt, die sich hoch über der Welt der Erscheinungen ausbreiten und mit überirdischen Wesen bevölkert sind, welche gleich jenen Graden des ekstatischen Schauens und auf eine den letzteren entsprechende Weise immer abstracter, vergeistigter, durchsichtiger und prädicatloser werden. Allerdings eine seltsame Vorstellung, bei der anfänglich und ehe sie materiell aufgefasst wurde, wohl nur die Idee zum Grunde lag, dass jede Seele in der Stufe der Reinheit wiedergeboren werde, welche sie im früheren Leben durch Meditation und Beschaulichkeit errungen habe. Wer sich in dieser also zum ersten Dhyâna erhebt, wird nach dem Tode in einen der Himmel des ersten Dhyâna eingehen, wer es bis zum zweiten Stadium der Ekstase gebracht hat, wird dereinst Bewohner des zweiten Dhyâna u. s. f.[2])

Wie nun das erste Dhyâna als Act des Denkens nur der Anfang der Contemplation ist, der erste Rückzug aus der sinnlichen Anschauung und Zerstreutheit, so bildet dasselbe als Himmels-

1) Georgi 483. Bergmann III, 210 u. a. Abbildungen der sechs *Kâmâvatscharas* bei Upham „The history and doctrine of Budhism" tabul. 6—8.

2) Etwa nach dem Grundsatze: „Eines Jeden Meditation wird zur Geburt," d. h. worüber ein Jeder meditirt, das wird er.

region gleichsam die Brücke, welche aus der sinnlichen Welt in die abstractere der Formen hinüberführt. Dahin sinken, wenn ihre Zeit gekommen ist, die noch nicht völlig geläuterten Geister der höheren Sphären hinab und andrerseits steigen zu ihm die reineren Seelen aus dem Reiche des Gelüstes empor, die jedoch nicht in dem Grade entsündigt sind, um nicht einem Rückfalle, d. h. einer Wiedergeburt in dem Körper eines Dêva, Menschen, Thieres u. s. w. ausgesetzt zu seyn.

Dasselbe gehört ganz dem Brahmâ oder den Brahmâs[1]) —, da er auch von den Buddhisten in unzählige Individuen gespalten worden ist —, und zerfällt in drei Himmel, nämlich: „derer, welche die Versammlung Brahmas bilden" (*Brahma parichadyas*), der „Diener Brahmas" (*Brahma purôhitas*) und der „grossen Brahmas" *Mahâbrahmânas*).[2]) Herrscher über sie und zugleich über alle tiefer liegenden Regionen der Götter, Menschen und verworfenen Naturen ist Brahmâ Sahâmpati, „Herr der Wesen, welche leiden," d. h. derer, welche dem Wechsel der Leiden und der Seelenwanderung noch unterworfen sind. Die Brahmâs selbst haben, wie gesagt, den Kreis derselben noch nicht durchbrochen. Zwar herrscht bei ihnen, wie in den höheren Sphären überhaupt, kein Unterschied der Geschlechter mehr, keine Zeugung, wenn indess ihr Lebensalter erfüllt ist, werden sie als Dêvas, Menschen u. s. w. wiedergeboren, bis sie sich zu jener Stufe buddhistischer Heiligkeit emporgearbeitet haben, aus der keine Wiederkehr ist.

Allerdings mag darin, dass dem Brahmâ oder den Brahmâs ihr Platz über den Volksgöttern und den Naturmächten angewiesen wurde, eine gewisse Anerkennung des Brahmanismus von Seiten der Buddhisten liegen, wobei der Grundgedanke etwa der war, dass die Welt der Erscheinungen und die Reiche der mit Fleisch und Bein begabten Dêvas nur für den gewöhnlichen, creatürlichen Menschen, für den grossen Haufen vorhanden seyen, dass dagegen der Brahmane vermöge seiner Ascese und Meditation

1) *Brahmâ*, chines. *Fa la ma*, abgekürzt *Fan*, siam. *Phrom*, tibet. *Tsangs pa*, mongol. gewöhnlich *Esruwa* (*Içvara*).

2) In vielen Verzeichnissen der nördlichen Buddhisten findet sich noch eine vierte Classe von Brahmâs, die *Brahmakâyikas*, „die das Gefolge Brahmâs bilden," wahrscheinlich identisch mit den *Brahmaparichadyas*. Später heissen die drei Stationen des ersten Dhyâna Wohnungen der drei *Içvaras* (des Trimurti): *Brahmâ, Vischnu* und *Çivas*.

sich über die blos sinnliche Vorstellung zu einer höheren Stufe des Bewusstseyns erhebe, wenn auch nur bis zur untersten Stufe buddhistischer Beschaulichkeit. Andrerseits bedurfte man bei der Aufführung des kosmologischen Gebäudes der Uebergänge und Vermittelungen zwischen der vielgestaltigen Materie und dem attributlosen Nichts, dem sündigen Spiel der Verwandlungen und der ewigen Stille buddhistischer Heiligkeit, welche in keine unmittelbare Berührung miteinander gebracht werden durften, und als ein passender Uebergang der Art bot sich der Brahmâ dar. Denn einmal ist er ein reines, übersinnliches Wesen — die Buddhisten fassen ihn in ihren Uebertragungen des Namens als „den Reinen" —, andrerseits enthält er als brahmanischer Weltschöpfer zugleich die Keime der Natur, in die er sich durch Reflexion und den täuschenden Schein der Mâjâ spaltet. Diese doppelte Bestimmung entspricht nun genau dem ersten Grade der Beschauung. Denn auf ihm erlangt der Geist zwar Reinheit von der Begier, aber er bleibt mit seinem Bewusstseyn noch in der Zersplitterung: er hat noch Reflexion und Urtheil.

Es ist das charakteristische Merkmal des zweiten Stadiums des ekstatischen Schauens, dass in ihm Raisonnement und Urtheil schwinden und das Ich, nicht mehr verwirrt durch das Gaukelspiel der Erscheinungen, zur Einheit mit sich selbst gelangt. Demgemäss ist das zweite Dhyâna in seiner räumlichen Ausbreitung Sphäre des Lichts, nicht des Sonnenlichts, — denn die Sonnenkinder wohnen, wie gezeigt, viel weiter unterwärts, auf dem Gipfel des Mêru —, sondern der erleuchteten, durch das Object nicht mehr gebrochenen Intuition. Dieselbe theilt sich ebenfalls in drei Regionen und wird von den „Göttern des begränzten Lichts" (*Parîttâbhas*), den „Göttern des unbegränzten Lichts" (*Apramânâbhas*) und den „Göttern des lautern Lichts" (*Abhâsvaras*) bewohnt.[1])

Dies sind natürlich nicht Götter im vedischen und brahmanischen Sinne, sondern Wesen, Geister, Intelligenzen, die sich zwar im Wissen und Wollen über die sinnliche Vorstellung, so wie über die Stufe der brahmanischen Weisheit und Tugend emporgeschwungen haben, bei denen jedoch die Erleuchtung erst im Auf-

1) D. i. von solchen, die nichts als Licht sind, oder, wie die Mongolen es übersetzen, von den Göttern des „Licht-Lichts."

gehen ist, so dass die Grundbedingungen des Geburtwechsels, nämlich die Anhänglichkeit an die Existenz und die Unwissenheit in ihnen noch nicht ausgetilgt und sie mithin eines Rückfalls in die Wege der verworfenen Naturen fähig sind. Dass die dreifache Lichtsphäre des zweiten Dhyâna nichts anderes sey, als das unpersönliche, in sich verschlungene Brahma der Vêdântaphilosophie und dass aus ihm nach den periodischen Zerstörungen stets die Welt aufs Neue emanire, ist, wie wir sehen werden, eine ganz unbegründete Hypothese. Dasselbe scheint vielmehr die Bestimmung gehabt zu haben, Bekenner des Buddha, namentlich buddhistische Geistliche von geringer Fähigkeit und mässiger Tugend in sich aufzunehmen, da solche, wenn sie nicht gröblich das Gesetz übertreten, schon durch ihren Stand selbst über den Weltenschöpfer Brahmâ erhaben sind. An bestimmten Angaben hierüber fehlt es.

Das Attribut der Götter des dritten Dhyâna ist die Tugend oder die Reinheit, und es sind ihrer gleichfalls drei Classen, die „der begränzten, unbegränzten und lautern Reinheit" (*Parittaçubhas, Apramânaçubhas* und *Çubhakritsnas*). Als solche werden nach dem Zeugniss mongolischer Quellen diejenigen wiedergeboren, „die ohne Buddha und seine Lehre zu kennen, das Maass der Tugend und ihre Pflichten erfüllt haben," [1]) — gewiss ein nicht geringes Zugeständniss für Andersgläubige und ein deutlicher Beweis für die Duldsamkeit des Buddhismus. Obwohl im dritten Dhyâna die Indifferenz schon anhebt, so sind doch auch die Seeligen dieses Schlages noch nicht aus dem Kreislaufe erlöst, sondern der Schuld und dem Schicksal noch unterthan.

Erst im vierten Grade der Ekstase erringst du vollkommene Gleichgültigkeit; erst im vierten Dhyâna gelangen wir zu den Befreiten, zu den Intelligenzen, welche die Existenz erschöpft und den Cirkel der Metempsychose gesprengt haben. Die südlichen Buddhisten theilen es stets in sieben, die nördlichen bald in acht, bald in neun Himmel, und diese scheiden sich in zwei Gruppen, von denen die eine zwei, beziehungsweise drei oder vier, die andere fünf oder sechs Stockwerke umfasst. Als Inha-

1) Schmidt „Ueber einige Grundlehren des Buddhismus" Mémoires de l'acad. de St. Petersbrg. VI série t. I, 104. Anderweitige Angaben über diesen Punkt habe ich nirgends auffinden können.

ber der unteren werden überhaupt genannt: die „Wolkenlosen" (*Anabhrakas*), die „aus der Reinheit Gebornen" (*Punyaprasavas*), die „der grossen Verdienstanhäufungen" (*Vrihatphalas*) und die „Bewusstlosen" (*Asandjnisattvas*), von denen die Buddhisten des Südens nur die beiden letzteren kennen; in der obern dagegen wohnen: die „Nicht-Grossen" (*Avrihas*), die „Schmerzlosen" (*Atapas*), die „Gut-Schauenden" (*Sudriças*), die „Schön-Erscheinenden" (*Sudarçanas*) und die „Nicht-Unteren," Nicht-Jüngeren," d. h. die Höchsten (*Akanischtas*). Jene unteren Stufen werden auch als die Reiche der „selbst sich Erzeugenden" bezeichnet oder als die Reiche der vollkommenen Seeligkeit für höchst tugendhafte Personen, die zwar den Wandel der Buddhas nicht gewandelt, aber durch ausgezeichnete Verehrung derselben und die treuste Ausübung ihrer Vorschriften den höchst-möglichen Grad der Seeligkeit erreicht haben und gleich den Buddhas aus dem Sansâra oder Kreislauf der Metempsychose getreten sind."[1]) Nach dieser Beschreibung könnten wir unter den „selbst sich Erzeugenden" kaum etwas Anderes verstehen, als die Selbst-Intelligenzen oder individuellen Buddhas (*Pratyêka-Buddha's*), deren Unterschied von den allerherrlichst-vollendeten Buddhas wir später zu bestimmen haben werden; indess erscheint diese Annahme aus doppeltem Grunde als unstatthaft.[2]) Denn einmal nehmen die Pratyêka-Buddhas keinesweges, wie es hiernach der Fall seyn müsste, den niedrigsten Rang unter den buddhistischen Heiligen oder Sündlosen ein, sondern stehen über den Archats; andrerseits wird in den weitgreifendsten Weltzerstörungen, wie wir sehen werden, das ganze Universum unterhalb des vierten Dhyâna vernichtet: es kann mithin bei Erneuerung des Weltgebäudes die Wiederbevölkerung der tiefer liegenden Regionen und der Reiche des Gelüstes nur von den unteren Himmeln des vierten Dhyâna ausgehen, und muss folglich von den Bewohnern der letzteren vorausgesetzt werden, dass sie, wenn auch an der Schwelle der Sündlosigkeit stehend, doch noch nicht vollkommen gereinigt, sondern noch dem Gesetze und den Gefahren der Wiedergeburt un-

1) Bergmann III, 210. Schmidt l. c. p. 102.

2) Ob das mongolische „*Övörö Törölkilu*" (die selbst sich Erzeugenden) eine Uebersetzung von Pratyêka Buddha sey, kann ich nicht entscheiden; gewöhnlich corrumpiren die Mongolen das Letztere in *Pratikavud*.

terworfen sind. In der That scheint erst der Himmel der „Bewusstlosen“ (*Asandjnisattvas*) die Grenzscheide zwischen Sünde und Sündlosigkeit zu bilden. Denn nur von den über demselben liegenden Reichen steht es fest, dass sie Wohnsitze derer sind, welche die Wurzel der Sünde völlig in sich ausgetilgt und somit für immer aus dem Kreislaufe geschieden sind, d. h. der Archats.[1])

Hoch über dem vierten Dhyâna und der gesammten Welt der Formen erheben sich endlich die vier Reiche der formlosen Welt, die Sphären der Buddhas.

Die übersichtliche Liste der sämmtlichen Himmel ist demnach folgende:

I. Die Götterhimmel (*Dêva lôkas*) der Welt des Gelüstes (*Kâma dhâtu*):

1) Tschatur mahârâdja kâyikas (Gefolge der vier grossen Könige),
2) Trâyastrimças (die Drei und Dreissig),
3) Yâmas (Kampflose),
4) Tuschitas (Freudenvolle),
5) Nirmânarati (sich in Verwandlungen Ergötzende),
6) Paranirmita Vaçavartin (über die Verwandlungen Anderer Willkühr Ausübende).

II. Die Himmel der Formenwelt (*Rûpa dhâtu*).

Erstes Dhyâna:

7) Brahma parichadyas (Versammelte Brahmâs),
8) Brahma purôhitas (Diener Brahmâs),
9) Mahâbrahmâs (grosse Brahmâs), leben 1 grosses Kalpa.

Zweites Dhyâna:

10) Parîttâbhas (Götter des begränzten Lichts, leben 2 grosse Kalpas),

1) Nach Schmidt l. c. wären es die Buddhas und Bhôdisattvas, welche in ihnen sich aufhielten. Dann wüsste man aber nicht, was man mit den vier Himmeln der formlosen Welt anfangen sollte. Nach Bergmann sind die fünf obern Reiche des vierten Dhyâna Sitze der *Chutuktu*, d. h. der *Archats*. Ebenso werden sie in der Abhandlung bei Upham III, 137 „triumphing heavens“ genannt, was wohl nichts anders heisst, als „Himmel der Archats,“ indem *Archat*, wie von allen Buddhisten, hier fälschlich durch Triumphator oder Feindbesieger übersetzt ist.

11) Apramânâbhas (G. des unbegränzten Lichts, l. 4 grosse Kalpas),

12) Âbhâsvaras (G. des reinen Lichts, l. 8 gr. Kalpas).

Drittes Dhyâna:

13) Parîttaçubhas (G. der begränzten Reinheit, l. 16 gr. Kalpas),

14) Apramânaçubhas (G. der unbegränzten Reinheit, l. 32 gr. Kalpas),

15) Çubhakritsnas (G. der lauteren Reinheit, l. 64 gr. Kalpas).

Viertes Dhyâna:

16) Vrihatphalas (G. der grossen Verdienste, l. 500 gr. Kalpas),[1])

17) Asandjnisattvas (die Bewusstlosen, l. 500 grosse Kalpas),

18) Avrihas (die Nicht-Grossen, l. 1000 gr. Kalpas),

19) Atapas (die Schmerzlosen, l. 2000 gr. Kalpas),

20) Sudriças (die gut Schauenden, l. 4000 gr. Kalpas),

21) Sudarçanas (die schön Erscheinenden, l. 8000 gr. Kalpas),

22) Akanischtas (die Höchsten, l. 16,000 gr. Kalpas).

III. Die Himmel der form- und farblosen Welt (*Arûpa dhâtu*):

23) Âkâçânantyâyatanam (des unbegränzten Raumes; die Lebensdauer währt in ihm 20,000 gr. Kalpas),

24) Vignânântschâyatanam (des unbegränzten Wissens; Lebensdauer 40,000 gr. Kalpas),

25) Akintschanyâyatanam (der Ort, wo durchaus Nichts ist; Lebensdauer in ihm 60,000 gr. Kalpas),

26) Nâivasandjnanâsandjnâyatanam (wo es weder Denken, noch Nicht-Denken giebt; Lebensdauer 80,000 gr. Kalpas).[2])

1) Bei den nördlichen Buddhisten gehen diesen noch voran die: *Anabhrakas* und *Punyaprasavas*.

2) Vgl. über die Stufen-Himmel und Stufen-Götter: Mahony As. Res. ed. London VII, 32 flg. Davy l. c. 191 flg. Hardy II, 26. Schmidt Mahâjâna in den Mémoires l. c. t. IV, 216 flg. Rgya tscher rol pa II, 133. Hauptuntersuchung Burnouf „Des noms des Dieux chez les Bouddhistes" hinter der Intrd. 599—619, und über die vier Himmel der

Um das Wesen der Götter oder vielmehr der Heiligen in diesen höchsten, reinsten Sphären zu begreifen, haben wir natürlich nicht blos unsern beschränkten Menschenverstand, sondern auch unsere Phantasie zu Hause zu lassen. Die Brahmâs und die übrigen Bewohner der Formenwelt bestehen zwar auch nicht mehr aus Fleisch und Bein, haben keine Eingeweide, keine Absonderungsorgane, keine Geschlechtstheile, weder Gefühl, noch Geschmack und Geruch, aber sie haben wenigstens Gestalt und Farbe, d. h. einen Körper, mag dieser noch so fein und ätherisch gedacht seyn, und wir können uns daher ihre strahlenden Leiber und glänzenden Paläste etwa als leuchtende Meteore, als Lichtspiegelungen u. dgl. vorstellen; aber wie, unter welchem Bilde, mit welchem Organe sollen wir Persönlichkeiten, Subjecte, Geister oder — da alle diese Bestimmungen hier nicht mehr gelten — Wesenheiten erfassen, die sich zu jenen Höhen erhoben haben, „in welchen absolut Nichts ist,“ in welchen es „weder Denken, noch Nicht-Denken“ giebt?

Obgleich die Vorstellung von den vielen übereinander geschichteten Himmeln — mit einigen unwesentlichen Abweichungen — allen buddhistischen Kirchen und Völkern gemeinsam ist, so gehört dieselbe doch, wie sich von selbst versteht, nicht blos nicht der ältesten Zeit der Buddhalehre, sondern nicht einmal der ältesten Entwickelungsstufe der buddhistichen Kosmogonie an. Offenbar ist der Bau nicht in einem Ansatz vollendet und bis zu seiner jetzigen Höhe aufgeführt worden, sondern nach und nach und in gewissen Zwischenräumen hat man ihm immer neue und neue Stockwerke aufgesetzt und in die Stufenleiter der Wesen

formlosen Welt Lotus, Appendice XIII, p. 809 flg. Die tibetanischen Uebertragungen der Namen bei Foucaux in der Table alphabetique vor der Uebersetz. des Rgya tscher rol pa; unvollständig und entstellt bei Georgi 483 flg. Die nördlichen Buddhisten, namentlich die Nepalesen, haben zwischen den 21. und 22. Himmel (*Sudarçana* und *Akanischta*) noch 10 oder 13 *Bôdhisattva-Bhuvanas* eingeschoben: Hodgson „Sketsch of Buddhism“ l. c. 233. Noch andere Abweichungen, z. B. in den Angaben über die Lebensdauer der verschiedenen Götterclassen etc. Lassen's Behauptung (Ind. Alterthumskde. III, 388), dass „die Chinesen, Tibetaner und Mongolen eine höchste Welt annehmen, welche der Kosmogonie der südlichen Buddhisten abgeht,“ beruht auf einem Irrthume, denn auch diese kennen sehr wohl die „Welt ohne Formen“ und deren vier Stufen.

immer neue und neue Sprossen eingeschoben. Anfangs, so scheint es, unterschied man, nach dem Vorgange der Brahmanen und auch der Sânkhja-Philosophie,[1]) nur den Brahmâ und die Brahmawelt von der materiellen Natur und den Natur- und Volksgöttern und von beiden die Buddhawelt des reinen Nichts, dergestalt, dass der Brahmahimmel, so zu sagen, den ganzen Raum zwischen der Welt des Gelüstes und dem Nirvâna ausfüllte. In dem Maasse aber, in welchem die Rangclassen der irdischen und überirdischen Hierarchie, d. h. des wirklichen Clerus und einer blos chimärischen Hagiologie sich mehrten und schärfer in sich sonderten, als die Lehre von den verschiedenen Stufen, von den vier Pfaden aufkam, die allmälig zum Nirvâna hinaufführen und an deren untersten auch dem Laienthum Antheil verstattet wurde, als man von den Archats die individuellen Buddhas und von beiden die Bôdhisattvas trennte, da brauchte man mehr und mehr Localitäten der Wiedergeburt und Nicht-Wiedergeburt, um die „in die Pfade Eingegangenen“ und die mehr oder minder Heiligen, jeden nach Verdienst und Würden unterzubringen und schob daher, wie das jedesmalige Bedürfniss es erforderte, Himmel über Himmel zwischen der Brahmawelt und dem Nirvâna ein. Es erging also den Orten der Seeligkeit, wie den Orten der Verdammniss: man schuf „Willkommen“ zum Nirvâna und Vor-Nirvâna, wie „Willkommen“ zur Hölle, Vor- und Neben-Höllen.

Nur so, nur aus der Annahme, dass der Himmel Brahmâs längere Zeit der einzige war, welcher die Welt des Gelüstes überragte und den ganzen Zwischenraum zwischen ihr und dem Nirvâna einnahm, lässt es sich erklären, dass sämmtliche Regionen der zweiten Welt, ja sogar die vier Stationen der formlosen Buddhawelt von den südlichen Buddhisten immer, von den nördlichen sehr häufig Brahmalôkas genannt werden, da doch nur die drei untersten jener Regionen Wohnsitze der Brahmâs sind, dass ferner Mahâbrahmâ Sahâmpati Herr des grossen Tausend der tausend oder auch dreitausend Welten heisst, während in den oberen Himmeln viel vollkommenere Geister hausen, als er,[2]) und

1) Barthélemy St. Hilaire in den „Mémoires de l'acad. des scinces morales et politiques“ t. VIII, 426.

2) Im Gefühl dieses Widerspruches ist es geschehen, dass über alle Reiche der Form wohl noch ein besonderer Himmel Mahâbrahmâs gesetzt wird. Burnouf I, 617.

dass endlich Begriff und Umfang des Universums, welches er beherrscht, nämlich des Sahalôkadhâtu, so verschieden bestimmt wird.

Sahalôkadhâtu bedeutet wörtlich „Welt der Geduld,“ d. h. derer, welche die Leiden und Prüfungen der Seelenwanderung zu erdulden haben.[1]) Meistens nimmt man an, dass ausser der Welt des Verlangens nur die Uebergangsregion des ersten Dhyâna (die drei Himmel Brahmâs) zu demselben gehören.[2]) Nach einer andern Ansicht bildet das Ganze der drei Welten (*Kâma-Rûpa* und *Arûpa-dhâtu*) den Sahalôkadhâtu;[3]) nach einer dritten gäbe es einen kleinen, mittleren und grossen Sahalôkadhâtu, von denen der erste tausend, der zweite eine Million, der dritte eine Billion Tschakravâlas enthielte, so dass die Begriffe von Sahalôkadhâtu und Chiliokosmos in Eins zusammenfielen.[4])

Die Sache scheint sich so zu verhalten, dass man anfänglich den ganzen brahmanischen Kosmos mit Einschluss der Brahmawelt, der höchsten, die man annahm, dem Nirvâna gegenüber als Sahalôkadhâtu, als „Welt der Leiden“ bezeichnete, dass man aber später, als man dem alten Weltgebäude neue Stockwerke aufsetzte, sich genöthigt sah, den Umfang des Sahalôkadhâtu nach oben hin auszudehnen, wenigstens bis über die Himmel, welche noch der Zerstörung, und bis über die Wesen, die noch der Gefahr des Zurücksinkens in die niederen und schlimmeren Wege der Geburt unterliegen, und sich dabei wohl durch die Annahme des kleinen, mittleren und grossen Sahalôkadhâtu zu helfen suchte. Damit erweiterte sich zugleich das Gebiet des Kreislaufs, des Sânsâra. Indess ist es ganz falsch, auch die höchsten Regionen diesem und dem Sahalôkadhâtu unterzuordnen. Denn da der Archat durch völlige Austilgung der Sünde ein für allemal dem Geburtswechsel und den Leiden und Gefahren der Seelenwanderung

1) Gewöhnlich *Savalôkadhâtu.* Ueber die Etymologie und Bedeutung des Wortes Burnouf „De l'expression Sahalôkadhâtu“ Appendice II zur Intrd. p. 594 flg. Die Mongolen übersetzen dasselbe durch *Ssava Jirtintschu* „Weltgefäss.“

2) So namentl. Schmidt z. Ss. Ssetsen 301 u. 303 und Mémoires II, 23.

3) So nach A. Rémus. l. c. 93 u. Foe K. K. 136: Le „*Savaloka*“ a un sens encore plus vaste, puisqu'on réunit sous cette dénomination toutes les parties des trois mondes; savoir: le monde des désirs; les dixhuit cieux du monde des formes, et les mondes des êtres sans forme.

4) Hardy II, 8.

enthoben ist; so liegen jedenfalls die obersten fünf Himmel des vierten Dhyâna und die vier Himmel der Welt ohne Formen und Farben jenseits des Bereiches des Sahalôkadhâtu, wie des Sânsâra.

Die ganze Stufenleiter der Reiche und Wesen von den Asuras und der Hölle Awîtschi an bis zu der sublimsten Buddharegion, in welcher weder Idee, noch Nicht-Idee, weder Bewusstseyn, noch Nicht-Bewusstseyn vorhanden ist, bildet nun den Schauplatz des grossen Reinigungsprocesses der Seelen, ein weites Feld des Auf- und Niedersteigens, des Sinkens und Fallens, der Erhöhung und Erniedrigung, der Belohnung und Strafe. In den höheren Sphären, jenseits des Kreislaufes, giebt es freilich keine Degradation mehr, aber wohl noch ein stufenweises Hinaufrücken in den Nirvâna. Die buddhistische Kirche, welche über die Plätze in all' diesen unendlichen Räumlichkeiten der Qual und Seeligkeit verfügte, konnte durch die Vervielfältigung der Himmel nur gewinnen, sie konnte nun die mannigfachsten Wünsche befriedigen und — so zu sagen — jedem gerecht werden. Welchen Gott du im Herzen trägst und verehrst, zu dem gelangst, zu dem wirst du nach dem Tode, — dieser Grundsatz galt auch hierbei. Dem simplen Gläubigen, der die fünf Gebote erfüllt, dessen Herz aber noch an irdischen Dingen hängt und darum den Naturgöttern sich zuneigt, die Geld und Gut, Lust und Freude, Schönheit und Macht verleihen, wird die Wiedergeburt in Indras Paradies oder im Himmel der Freudenvollen (*Tuschitas*) verheissen u. s. w. Wer dagegen weltlicher Wissenschaft und Weisheit nachstrebt, erhält die Zusicherung, dereinst in das erste Dhyâna einzugehen und zu einem der unzähligen Brahmas zu werden. Dem frommen Laien aber, demjenigen, welchem das geistliche Heil höher steht, als das weltliche, und der sich nach Befreiung aus dem Kreislaufe sehnt, da er die Nichtigkeit des Ganzen zu ahnen beginnt, wird die Aussicht eröffnet, in die „Pfade" einzutreten, so dass, wenn er noch einige Male die Hülle gewechselt, er den geistlichen Stand und in diesem die Archatwürde erlangen werde, die ihn der ferneren Wanderung enthebt. Wer endlich die Idee des Nirvâna nicht fassen konnte, mochte sich damit trösten, dass ehe er zu diesem Endziele gelange, unendliche Zeiträume der Wonne, ganze Ewigkeiten voll Seeligkeit vor ihm lägen.

Wer dagegen die Vorschriften der Kirche nicht befolgt, keine Almosen spendet, der Sinnlichkeit fröhnt, grobe Verbrechen be-

geht, oder an dem zweifelt, was die Priester lehren u. s. w., der wird mit der Wiedergeburt in den schlimmen Wegen und in dem letzten Falle gar mit ewigen Höllenstrafen bedroht.

Uebrigens ist weder Avancement, noch Degradation an eine streng büreaukratische Stufenfolge gebunden, sondern es können Zwischenstufen der Vergeltung übersprungen werden, ja es muss dies in der letzten Erlösungsinstanz immer geschehen, indem nur der Mensch fähig ist, Archat zu werden und dadurch für immer alle Dêvas und Brahmâs in der Carrière zu überholen, in welchem Glaubenssatze eben die Superiorität der menschlichen Natur über die göttliche ausgesprochen liegt.

Da nun das Lebensalter der höheren Rangclassen, auch solcher, die noch nicht aus dem Geburtswechsel geschieden sind, von fast unermesslicher Dauer ist und ausserdem die Befreiung der Wesen nicht im stätigen Hinaufsteigen sich vollzieht, sondern der Fortschritt oftmals durch Rückschritte unterbrochen wird und auf vieltausendjährige Erhöhung nicht selten eben so lange Erniedrigung folgt; so reicht das zeitliche Daseyn einer Welt zur Vollendung des Reinigungsprocesses der beseelten Geschöpfe nicht aus, und es ergiebt sich daraus die Nothwendigkeit der Aufeinanderfolge der Welten, der Weltsuccessionen oder Weltrevolutionen. Denn nur weil die athmenden Wesen wandern und damit sie ihre Wanderung vollbringen, entstehen und vergehen die Welten.

Von den Weltumwälzungen.

Der Buddha allein weiss, wie das Universum zuerst ins Daseyn getreten ist; wir andere Sterbliche kennen nur die jedesmalige Ursache eines Dinges, und wiederum die Ursache der Ursache u. s. w., kurz, wir begreifen nur die Reihenfolge der Erscheinungen, den Cirkel der Existenz.

Wir pflanzen einen Kern; aus dem Kern erwächst ein Baum; der Baum trägt Frucht; die Frucht enthält einen Kern; dem Kern entsprosst wieder ein Baum u. s. f. Oder: der Vogel legt ein Ei; aus dem Ei entsteht ein Vogel; dieser Vogel legt wieder ein Ei; aus dem Ei entsteht wieder ein Vogel u. s. w. So ist es auch mit den Welten.

Fragt ihr daher den Buddhisten: Woher die Welt? so lautet die Antwort: „Aus einer früheren, untergegangenen Welt?“ Und woher diese frühere untergegangene Welt? — „Aus einer noch früheren,“ und so fort ins Unendliche. Tausende und abertausende von Welten sind entstanden und vergangen, neue an deren Stelle getreten und wieder zerstoben und zwar so, dass die frühere immer den Keim der späteren in sich trug, dass in der Zerstörung zugleich der Grund der Erneuerung lag, wie im Ei der Keim des Vogels, und im Vogel der Keim des Eies. So ist es immer gewesen, und so wird es immer seyn.

Das Kapitel von dem periodischen Untergange und der Wiederbildung der Welten ist aus leicht begreiflichen Gründen eins der schwierigsten, widersprechendsten und lückenhaftesten im ganzen populären Buddhismus.

Die Perioden der Zerstörung und Erneuerung des Universums werden von den Buddhisten Kalpas genannt.[1])

Die vollständige Dauer einer Weltrevolution von Anfang bis zu Ende, d. h. der Zeitraum vom ersten Entstehen einer Welt bis über ihre Vernichtung hinaus und bis zum Beginn der neuen Welt, heisst ein grosser Kalpa (*Mahâkalpa*).

Jeder grosse Kalpa zerfällt in vier Asankhya-Kalpa.

Asankhêya bedeutet „unzählbar, unberechenbar.“ Wenn man einen soliden Felsen von 16 Meilen Höhe, Länge und Breite alle hundert Jahre einmal mit dem feinsten Gewebe von Benares flüchtig berührte, so würde derselbe durch diese fast unmerkliche Reibung eher auf die Grösse eines Mangokerns zusammengeschwunden seyn, als ein Asankhya verflossen wäre. Oder, wenn es drei Jahre hintereinander auf der ganzen Erde regnete, so würde die Menge der gefallenen Tropfen noch kein Asankhya

1) *Kalpa*, im Pâli *Kappa*, siam. *Kab*, chines. *Kie*, mongol. *Galab*. Die Hauptuntersuchungen über die Kalpas sind: von Deshauterayes „Recherches sur la religion de Fo“ im Journ. As. t. VIII, 181 flg.; A. Rémus. „Sur la cosmographie et la cosmogonie des Bouddhistes“ § II. in den Mél. posth. p. 102 flg. Schmidt z. Ss. Ssetsen 304 flg. und „Ueber die tausend Buddhas“ in den Mémoires de l'acad. de St. Petersbrg. VI. série t. II, p. 41 gegen Rémusat gerichtet und entschieden siegreich. Turnour „Examination“ etc. Nr. 3 im Journ. of the As. Soc. of Beng. t. VII, 686—701. Damit zu vergl. Hardy II, 7 und 28—35. Endlich Burnouf „Lotus“ 324—329, kritische Zusammenstellung aller früheren Untersuchungen.

betragen u. dgl. Dieselben Gleichnisse werden übrigens auch angewandt, um eine Vorstellung von der Länge eines grossen Kalpas zu geben, ungeachtet dieser doch vier Asankhyas in sich fasst.[1])

Ursprünglich sollte das Wort wohl nur ganz allgemein und unbestimmt den Begriff des Unzählbaren und Unermesslichen ausdrücken; doch später hat man versucht, die „unberechenbare" Zahl zu berechnen, und dadurch zu einer bestimmten zu machen. Die verschiedenen Berechnungen weichen jedoch sehr von einander ab.[2])

Von den vier unberechenbaren Zeiträumen, in welchen ein grosser Kalpa verläuft, sind zwei negativ, die beiden andern positiv: in dem ersten geht das Universum unter; im zweiten dauert die Vernichtung, oder genauer das Vernichtetseyn fort; im dritten erneuert sich die Welt, im vierten besteht sie bis zur abermaligen Zerstörung. Man benennt sie gewöhnlich: 1) den Kalpa der Auflösung oder Vernichtung, 2) den Kalpa der Fortdauer der Vernichtung (den leeren Kalpa), 3) den Kalpa der Wiederherstellung, 4) den Kalpa der Fortdauer der Wiederherstellung (der Kalpa der Einwohnung oder Stabilität.)

Es giebt 3 Arten der Weltzerstörung: dieselbe erfolgt entweder durch Feuer oder durch Wasser oder durch Wind: in allen dreien ist der Verlauf jener Perioden der nämliche. Von dem Erscheinen der mächtigen Wolke, welche den Beginn des Zerstörungsprozesses ankündigt, währet der Kalpa der Auflösung;[3]) von da bis zum Erguss des grossen Regens, mit welchem die neue

1) A. Rémus. l. c. 114.

2) Nach A. Rémus. l. c. 69 wären es nur 100 Quadrillionen; nach Burnouf Appendice XX zum Lotus p. 852—859 entweder die Eins mit 63, oder mit 97 Nullen. Mit der letzteren Berechnung stimmt Hardy l. c. 6. Pallegoix I, p. 422 nimmt 168 Nullen an; Buchanan und Burney 140 dergleichen. Schon hieraus erhellt, dass — wenn man sich hierbei überhaupt auf bestimmte Zahlen einlassen dürfte — die Annahme Rémusats für die Dauer eines grossen Kalpas (1,344,000,000 J.), so wie die Lassens „Ind. Alterthmskde." II, 227, Note, (4,320,000,000 J.) als die Summe von 1000 brahmanischen *Mahâjuga's* (vgl. Lois de Manu b. Loiseleur Deslongchamps t. II, p. 17) viel zu niedrig ist.

3) Im Pâli *Sanvatta-Kappa.* Das Wort findet sich schon in Piyadasis Inschriften Lotus 733. Mongol. *Ebderekoi-Galab.*

Schöpfung anhebt, der Kalpa der fortdauernden Auflösung;[1]) von da bis zur vollendeten Reorganisation des Universums, d. h. bis zum Hervortritt von Sonne und Mond und bis zur Entstehung der Höllenreiche, der Kalpa der Wiederherstellung;[2]) von da endlich bis zum abermaligen Heraufziehen der grossen Wolke, welche eine neue Zerstörung verkündet, der Kalpa der fortdauernden Wiederherstellung.[3])

Es erinnern diese vier Weltalter in ihrem Sinken und Steigen unwillkürlich an die Entwickelung der Mondesphasen, dergestalt, dass der Kalpa der Zerstörung dem Abnehmen des Mondes, der Kalpa der vollbrachten Zerstörung und der Leerheit dem Neumonde, der Kalpa der Wiederherstellung dem zunehmenden Monde, und der Kalpa der dauernden Wiederherstellung dem Vollmonde entspricht, und es dürfte vielleicht die ganze Vorstellung dem Mondeswechsel nachgebildet seyn.[4])

Jeder der vier Asankhya-Kalpa zerfällt wieder in zwanzig kleine Kalpas oder Kalpas der Zwischenzeit (*Antarakalpa*).[5])

Also noch einmal, es sind drei Arten von Kalpas zu unterscheiden: der grosse Kalpa (*Mahâkalpa*), der unberechenbare Kalpa (*Asankhêyakalpa*) und der Zwischenkalpa (*Antarakalpa*). Der grosse Kalpa begreift vier unberechenbare Kalpas, jeder der letztern zwanzig Zwischenkalpas; der grosse Kalpa folglich achtzig Zwischenkalpas.[6])

1) *Sanvattatthâhi-Kappa*, mongol. *Choghossun-Galab.*

2) *Vivatta-Kappa*, mongol. *Toktachoi-Galab.*

3) *Vivattatthahi-Kappa*, mongol. *Oroschichoi-Galab.*

4) Vielleicht aber auch dem Juga-Tage der Brahmanen, welcher in Morgendämmerung, Tag, Abenddämmerung und Nacht zerfällt. An einen Vergleich der vier Perioden mit den Jahreszeiten ist deshalb nicht zu denken, weil der Inder meist nur drei oder sechs Jahreszeiten annimmt.

5) Mongolisch *Saghoratu-* oder *Sabssarun-* oder *Dumdadu-Galab.*

6) Die Bezeichnungen sind genau festzuhalten; denn es ist der Gegenstand mehrfach dadurch verwirrt worden, dass die Kalpas in grands, moyens und petits getheilt, und dann die mittlern Kalpas mit den Zwischenkalpas (Kalpas intermédiaires), die ebenfalls im Französischen sehr wohl moyens kalpas genannt werden können, verwechselt wurden. Dass auch die südlichen Buddhisten die Eintheilung des Asankhya-Kalpa in zwanzig Zwischenkalpas kennen, ist nicht mehr zu bezweifeln. Hardy II, 5 u. 7. Dieser Eintheilung widerspricht freilich schnurstracks die Angabe der Burmanen und Siamesen, nach welcher ein Asankhya-

Die Welt wird siebenmal hintereinander durch Feuer zerstört; auf je sieben Verbrennungen folgt eine Zerstörung durch Wasser, auf achtmal sieben Zerstörungen durch Feuer und sieben durch Wasser endlich eine Zerstörung durch Wind. Also 56 Zerstörungen durch Feuer, dazwischen 7, und zwar die 8te, 16te, 24ste, 32ste, 40ste, 48ste und 56ste durch Wasser; die 64ste und letzte durch Wind.

Jeder Weltuntergang wird 100,000 Jahre vorher durch einen Dêva verkündigt, der auf die Erde hinabsteigt, und die athmenden Wesen ermahnt, Busse zu thun, die fünf grossen Sünden zu meiden, Almosen zu spenden, die Eltern zu ehren, Gerechtigkeit zu üben und sich gegenseitig zu lieben, um so in die höheren Sphären erhoben zu werden, und dem drohenden Verderben zu entgehen. Durch die Warnung erschreckt, fangen die Geschöpfe an sich zu bessern; die Verdammten, deren Strafzeit verflossen ist, ebenso die Ungeheuer des Hungers und die Thiere werden in grosser Anzahl als Menschen wiedergeboren, so dass die Reiche der verworfenen Naturen sich mehr und mehr entleeren. Die Menschen, die Geister und Götter der Regionen des Gelüstes steigen ihrerseits häufig in die Himmel des ersten und zweiten Dhyâna empor.

Wenn die hunderttausend Jahre vergangen sind, und die Welt durch Feuer vernichtet werden soll, so zieht jene grosse Wolke herauf, deren Erscheinung den Kalpa der Zerstörung eröffnet. Es regnet zum letzten Male: dann tritt gänzliche Dürre ein: Bäume

Kalpa 64 Zwischenkalpas in sich schliesst (Buchanan As. Res. VI, 182 u. a.) — ein Widerspruch, der noch nicht gelöst ist. Denn bei der Bestimmtheit jener Angaben darf man nicht wohl annehmen, dass dieselbe auf einem Irrthume, etwa auf einer Verwechselung mit den 64 Weltzerstörungen beruhe. Bei Pallegoix p. 422 u. 426 herrscht allerdings eine arge Confusion, wenn er einmal sagt, dass der ganze grosse Kalpa 64 âges intermédiaires enthalte, und er das andre Mal jede der vier Perioden des grossen Kalpas aus solchen 64 âges intermédiaires bestehen lässt. Aehnlich bei Sangermano p. 7: „Now these progressive variations, from an assenchiè to ten years, and from ten years to an assenchiè, in successive generations, will take place sixty-four times, before the final destruction of the world (vgl. p. 26) und im vollkommenen Widerspruche dazu p. 19: „Each *Mahakap* comprising four times sixty-four durations of worlds“ etc. (?); denn man kann doch unmöglich eine Zwischenkalpa eine „duration of world“ nennen.

und Pflanzen verdorren, die noch übrigen Thiere und Menschen, wie die Dämonen und Dêvas der Erde erliegen der Hungersnoth, und rücken allmählig auf der Stufenleiter der Verdienste bis in das zweite Dhyâna hinauf. Nur diejenigen Wesen, die durch und durch Sünde sind und gar kein Verdienst haben, nämlich die Zweifler und Ungläubigen, verbleiben in ihrem Zustande, werden aber in den Lôkântarikas solcher Welten, die nicht dem Untergange geweiht sind, wiedergeboren. Nach einem langen Zeitraume beginnt die Vernichtung der todten Schlacke der Natur. Eine zweite Sonne geht auf, so dass durch die Hitze die Quellen und Teiche und kleinen Flüsse versiegen. Dann erscheint eine dritte, und auch die grossen Ströme trocknen aus. Nach dem Aufgehen einer vierten werden die sieben grossen Seen ausgekocht, und nachdem noch eine fünfte hinzugekommen, auch die Binnenmeere und der Ocean. Eine sechste vermehrt die Gluth dergestalt, dass Erde und Mêru bis zu Indras Wohnung hinauf sich in Rauch und Qualm hüllen; die siebente endlich entzündet den Brand. Manche hunderttausend Jahre steht die Welt in Flammen und wird so gänzlich verzehrt, dass nicht einmal die Asche übrig bleibt: zuerst verbrennen die Höllenregionen, dann die vier Erdtheile, dann die untern und obern Schichten des Mêru, hierauf die vier überirdischen Dêvalôkas, endlich auch die Himmel der Brahmâs.[1])

Die Zerstörungen durch Wasser verlaufen in ähnlicher Weise: erst die warnende Stimme des Gottes; 100,000 Jahre später die grosse Wolke und der letzte befruchtende Regen. Dann ziehen

1) Dass durch die Flammen auch lebende Wesen, Menschen, Thiere, Dämonen, Höllengeschöpfe völlig vernichtet werden sollen („complètement anéantis"), ohne wiedergeboren zu werden, wie A. Rémus. p. 113 u. A. zu glauben scheinen, ist eine ganz unbuddhistische Vorstellung. Rémusat lässt das äussere Gerüst der Welt in sieben Tagen zu Grunde gehen, indem er die sieben Sonnen für eben so viele Tage hält. Eine wesentliche Verschiedenheit der Ansichten scheint darin obzuwalten, dass nach der Darstellung der nördlichen Buddhisten die Menschen und übrigen Creaturen während des Kalpas der Zerstörung noch 19 Zwischenkalpas auf Erden zubringen, so dass für die Zerstörung der todten Natur nur ein einziger Zwischenkalpa verbleibt, nach der Ansicht der südlichen Buddhisten dagegen das Aussterben sämmtlicher Erdenbewohner schon im ersten Zwischenkalpa erfolgt, mithin das Vernichtungswerk der entgeistigten Materie 19 Zwischenkalpas ausfüllt.

nach langer Dürre, durch welche die beseelten Geschöpfe von der Erde enthoben werden, andere Wolken herauf, und es ergiesst sich aus ihnen ein Regen von ätzendem Wasser, in Tropfen, die anfangs klein, nach und nach zur Grösse eines Palmblattes, ja zuletzt zur Grösse von tausend Quadratmeilen anwachsen. Das Wasser ist von so beissender Schärfe, dass es das ganze Universum mit Einschluss des zweiten Dhyâna auflöst.

Wird endlich die Welt durch Wind vernichtet, so erhebt sich, nachdem die übliche Warnung geschehen und die unvermeidliche Wolke, der letzte Regen, die Alles ertödtende Dürre vorausgegangen sind, aus der Tiefe des Aethers unterhalb der Erde ein Sturm, der anfangs nur den Staub und Sand in die Höhe treibt, allmählig aber heftiger tosend, Bäume und Felsen entwurzelt, endlich Berge gegen Berge, Mêru gegen Mêru, Tschakravâlas gegen Tschakravâlas, Dêvalôkas gegen Dêvalôkas wirft, und sie mit solcher Wuth zerschmettert und zermalmt, dass auch kein Atom übrig bleibt.

Bei jedem Weltuntergange erstreckt sich die Zerstörung auf tausend grosse Chiliokosmen, also auf eine Billion von Welten.[1])

Es erhebt sich hierbei die Frage, wie weit die jedesmalige Zerstörung nach oben hin in die Welt der Formen und in die Dhyânas hineinreiche, — eine Frage, die, soviel ich weiss, noch Niemand genügend beantwortet hat, da es noch nicht gelungen ist, die scheinbar widersprechenden Angaben darüber zu vereinigen und weil ein grosser Forscher auf diesem Gebiete, derselbe, welcher gerade die Theorie der Kalpas am treffendsten entwickelt hat, sein System der buddhistischen Kosmologie, ja sein buddhistisches System überhaupt, auf die Voraussetzung gebaut hat, dass der eigentliche Schwerpunkt des buddhistischen Universums, die Vermittelung zwischen dem rein Geistigen und der Materie

1) Dies die gewöhnliche Annahme; doch auch hier mancherlei Abweichungen. Nach A. Rémusat l. c. 112 u. 128 wurden jedesmal nur ein oder drei grosse Chiliokosmen zerstört; nach Schmidt („Ueber die tausend Buddhas" l. c. 60) tausend Millionen Weltsysteme. Von den Fehlern, die Sangermano und Pallegoix hierbei begehen, indem der erstere den *Kêlalakscha* zu 10,100,000, der andere zu dix millions de millions berechnet, ist schon die Rede gewesen. Rémusat will statt eines oder drei vermuthlich 1000 oder 3000 sagen, und bei Schmidt sind unter Weltsystemen vielleicht kleine Chiliokosmen zu verstehen, in welchem Falle diese Angaben mit den gewöhnlichen übereinstimmen.

in das zweite Dhyâna, in die dreifache Region des Lichts falle, welches Dhyâna — gleichsam der Nirvâna der Materie — bei den periodischen Weltzerstörungen stets Sammelplatz alles Geistigen aus der untergegangenen Natur, und zugleich Agens und Ausgangspunkt bei den jedesmaligen Welterneuerungen, und darum nichts Anderes sey, als das ungetheilte, in sich verschlungene, schöpferische Brahma, aus welchem der Buddhist nicht weniger, als der Brahmane, das Entstehen der erscheinenden Natur herleitet. Eben darum sey es der Zerstörung nicht ausgesetzt, als nur der letzten, definitiven durch Wind.[1])

Diese Annahme, durch welche die Brahmasubstanz und deren Entfaltung, d. h. der brahmanische Pantheismus nebst Emanationslehre in seiner ganzen Nacktheit in den Buddhismus hinübergespielt wurde, und für deren Richtigkeit sich in den Quellen kein positives Zeugniss findet, da dieselbe nirgends und niemals jene Region des dreifachen Lichts als das Brahma bezeichnen, stürzt schon durch die einzige Thatsache zusammen, dass nach dem Glauben der Buddhisten jenes zweite Dhyâna allerdings der Auflösung unterworfen ist, und keinesweges blos bei dem 64sten, radicalsten Weltgerichte, sondern dass es auch bei gewissen anderen regelmässig, entweder theilweise oder ganz, verschwindet, folglich dann auch nicht Keim und Princip neuer Entfaltung und Gestaltung seyn kann.

Es ist zunächst ausgemacht, dass die 56 Verbrennungen des Universums nicht soweit in die höheren Sphären hinaufreichen, als die 7 Zerstörungen durch Wasser, und diese wiederum nicht soweit, als die eine durch Wind.

Wie weit erstreckt sich nun jede derselben nach oben?

Was die erste und gewöhnlichste Art des Unterganges betrifft, so lesen wir häufig, dass der Weltenbrand Alles, von den Höllenreichen bis hinauf zu den drei Brahmahimmeln des ersten Dhyâna, verzehre;[2]) doch viel zahlreicher noch sind die Angaben der Quel-

1) Schmidt hat diese Ansicht zuerst in seiner kleinen Schrift „Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit dem Buddhismus“ p. 9—10 entwickelt, dann in allen seinen späteren Untersuchungen über buddhistische Gegenstände wiederholt z. B. zum Ss. Ssetsen 302. Mémoires etc. t. I, 258. II, 47, 22, 55. IV, 226 u. s. w.

2) Und zwar mit Einschluss derselben. Das die beständige Meinung

len, wonach er auch die beiden untersten Regionen des zweiten Dhyâna entzündet, so dass auch diese und Alles unterhalb des Himmels der Âbhâsvaras in Flammen aufgehen.[1]) Ebenso widersprechend sind die Daten darüber, bis zu welcher Höhe bei der Vernichtung der Welten durch Wasser die Fluthen emporschwellen, ob sie ausser den Reichen des Gelüstes nur das erste und zweite Dhyâna, oder ausser diesen noch die zwei untersten Stationen des dritten Dhyâna zersetzen und in Nichts auflösen. Belege für beide Ansichten lassen sich aus den Quellen beibringen.[2]) Darin endlich stimmen alle überein, dass bei der Zerstörung durch Wind das ganze dritte Dhyâna, gleich dem ersten und zweiten, und der Welt des Verlangens zerstiebt, so dass nur das vierte Dhyâna und die höher liegenden Sphären der gestaltlosen Welt verschont werden.[3])

Die obigen Widersprüche sind indess nur scheinbar und verschwinden, sobald man Weltverbrenungen verschiedenen Grades, d. h. von verschiedener Stärke und Höhe, von denen die eine sich nur über das erste Dhyâna, die andere auch über die eine oder andere Station des zweiten Dhyâna erstreckt, und ebenso Weltzerstörungen durch Wasser von grösserer oder geringerer Ausdehnung zulässt. Und in der That scheinen hier die buddhisti-

Schmidts; man findet dieselbe auch bei Pallegoix 424, Rémusat p. 111, in einem gewissen Widerspruche mit 104 ibd.

1) D. h. mit Ausschluss der Âbhâsvara-Region. Turnour l. c. 691. Hardy II, 32. Upham III, 22. Schmidt, der nur immer von der Verbrennung des ersten Dhyâna spricht, hat doch in seinen Quellen gefunden, dass die Wiederbevölkerung der Welt nach dem Brande von der dritten und höchsten Region des zweiten Dhyâna ausgehe, letzteres doch wohl aus dem Grunde, weil die beiden unteren Regionen des bezeichneten Dhyâna mitverbrannt sind. Mémoires de l'acad. de St. Petersb. l. c. II, 60.

2) Schon Hardy l. c. hat darauf hingewiesen, in welchem Widerspruch sich hinsichts dieses Punktes die von ihm benutzten Quellen mit den von Turnour ausgezogenen befinden. Nach den ersteren reicht die Fluth nur bis unterhalb der *Parîttaçubhas*, nach den letztern bis unterhalb der *Çubharitsnas*.

3) Dass nicht bloss die Singhalesen, Birmanen und Siamesen, sondern namentlich auch die Mongolen des Glaubens sind, erhellt schon aus Bergmann's Uebersetzung des kalmykischen „Weltspiegels" l. c. 229, obgleich Schmidt immer behauptet hat, dass auch die Luftzerstörung nicht über das zweite Dhyâna hinausgehe. Vgl. Rémus. p. 129.

schen Theologen so genau schematisirt zu haben, dass nur zwei Zerstörungen von gleichem Umfange aufeinander folgen durften, sich dagegen in regelmässigen Zwischenräumen wiederholen mussten.

Das Schema aber, glaub' ich, ist folgendes.

Man unterschied grosse, mittlere und kleine Zerstörungen sowohl des Feuers, wie des Wassers. Unter je sieben ist immer eine grosse, zwei mittlere und vier kleine, und zwar reihen sie sich so aneinander: die erste ist allemal eine kleine, die zweite eine mittlere, die dritte eine kleine, die vierte und mittelste ist die grosse, die fünfte wieder eine kleine, die sechste eine mittlere und die siebente eine kleine. Also die ungraden Zahlen 1, 3, 5, 7 bezeichnen stets den niedrigsten, die graden Zahlen 2 und 6 den höheren und die mittelste Zahl 4 den höchsten Grad der Zerstörung. Was zunächst die Weltenbrände betrifft, so werden durch die kleinen ausser den Reichen des Gelüstes nur die Brahmahimmel des ersten Dhyâna, durch die mittleren auch die unterste (*Parîttâbha*), durch die grossen auch die mittlere Region (*Apramâna*) des zweiten Dhyâna verzehrt. Die letzte Welt, d. h. diejenige, welche der gegenwärtigen unmittelbar vorausging, soll von einem Feuer des höchsten Grades vertilgt worden seyn, das nur die oberste Station des zweiten Dhyâna (Âbhâsvara) und was über derselben liegt, verschonte, so dass bei der Erneuerung der Dinge die Wesen aus dieser, der Âbhâsvararegion, die unteren Reiche wieder bevölkerten.[1]) Aehnlich ist es mit den Zerstörungen durch Wasser. Bei den kleinen wird nur das ganze erste und zweite Dhyâna, bei den mittleren auch die unterste (Parîttaçubha) und bei der grossen auch die mittlere Stufe (Apramânaçubha) des dritten Dhyâna von den Fluthen verschlungen. Also die erste Zerstörung durch Wasser — in der ganzen Reihenfolge der Weltzerstörungen die 8te — ist eine kleine, die zweite oder 16te eine mittlere, die dritte oder 24ste eine kleine, die vierte oder 32ste eine grosse, ja im ganzen Cyclus der 64 Zerstörungen nach der 64sten die grösste, denn sie reicht bis über den mittleren Himmel des zweiten Dhyâna hinauf, die fünfte oder 40ste ist wiederum eine kleine, die sechste oder 48ste eine mittlere, die sie-

1) Hodgson „Sketsch of Buddhism" in den Transactions of the Roy. As. S. II, 234 flg. Schiefner „Ueber die Verschlechterungsperioden der Menschheit" in den Petersburger Mélanges Asiatiques I, 396.

bente oder 56ste eine kleine, die 64ste hätte wieder eine grosse, gleich der 32sten, seyn sollen, „als der Sturm die Fluth überkam und überholte"[1]) und das Weltall von Grund aus bis zur Höhe des dritten Dhyâna — dieses ganz mit eingeschlossen — zerstieben liess.[2])

Dass nicht blos bei den Weltvernichtungen überhaupt, sondern selbst bei den einzelnen Arten derselben ein derartiger Wechsel des Steigens und Fallens angenommen wird, ist ganz im Sinne und Geiste des Buddhismus, und dafür, dass das aufgestellte Schema wirklich das richtige ist, obgleich es als Ganzes aus den Quellen noch nicht nachgewiesen werden kann, spricht auch der Grund, dass nach dieser Anordnung die Perioden, in welchen die verschiedenen Regionen der drei Dhyânas von dem Untergange heimgesucht werden, ganz genau mit der Lebensdauer übereinstimmt, welche den Göttern der jedesmal betroffenen Regionen zugeschrieben wird.[3])

Alle Zerstörungen des Universums sind demnach nur partiale, nicht totale, denn das oberste, vierte Dhyâna und die noch höher liegende Welt ohne Formen wird von keiner derselben berührt. Es kann daher der Neubau des Weltalls nicht so gar schwierig seyn, da stets ein Ort übrig bleibt, in welchem der Hebel der Entstehung angesetzt wird.

Ist das Zerstörungswerk innerhalb der bestimmten Gränzen vollbracht, so beginnt der zweite Asankhya-Kalpa, der Kalpa der fortdauernden Vernichtung oder der leere Kalpa. Der ganze Weltenraum der tausend grossen Chiliokosmen bis hinauf zu jener Sphäre, die von dem jedesmaligen Medium der Auflösung nicht erreicht wird, ist nichts als wüste Leere und Finsterniss, ohne Luft und Licht, ohne Sonne und Mond, ohne Tag und Nacht. Das währet so zwanzig Zwischenkalpas.

Wann die Zeit erfüllt ist, entsteht in der Leere durch einen Wind, der sich aus allen zehn Himmelsgegenden erhebt, eine Luftanhäufung und in der bewegten Luft eine Wolke, aus welcher sich ein Regen ergiesst, dessen Tropfen nach und nach zu unge-

1) Turnour l. c. 701.

2) Vgl. die Tafel bei Sangermano p. 29, bei der nur auszusetzen ist, dass die 7 Zerstörungen durch Wasser sämmtlich als gleich gesetzt und gezeichnet worden sind.

3) Vgl. das obige Verzeichniss der 26 Himmelsstufen.

heuren Cataракten anschwellen und endlich den ungeheuren Raum der untergegangenen Welten mit Wasser füllen, wobei die Wassermasse vom Winde wie von einem Gefässe zusammengehalten wird. Ist diese bis zur Höhe der nicht zerstörten Regionen angewachsen, so hört der Regen auf. Allmählig trocknen die Fluthen, und wie der Sturm über sie dahin fährt und ihre Oberfläche kräuselt, sondern sich auf derselben die festen Theilchen ab, wie der Rahm auf der Milch, und indem sie durch die Macht des Wirbelwindes verdichtet werden, erzeugt sich aus ihnen die Welt von Neuem. Zuerst treten die vernichteten Dhyânareiche wieder hervor; darauf wie die Wasser stufenweise abnehmen und immer dickere und gröbere Massen absondern, die oberen Dêvalôkas, dann der Mêru, später die sieben concentrischen Goldberge endlich die Oberfläche der Erde mit den vier grossen und den kleineren Eilanden. Das Erste, was sich über derselben erhebt und aus ihr emporsteigt, ist der „Thron der Intelligenz" und der Bôdhibaum bei Buddha-Gayâ und neben ihnen der Lotus, welcher durch die Zahl seiner Blüthen anzeigt, wie viel Buddhas in dem folgenden Zeitalter erscheinen werden. Derselbe soll das letzte Mal, d. h. beim Auftauchen der gegenwärtigen Welt fünf, nach späterer Lehre aber tausend Blüthen getragen haben.

Erst nachdem der Neubau des äusseren Weltgehäuses bis hinab zur Erdoberfläche beendigt ist, erfolgt dessen Wiederbevölkerung. Viele der Wesen, die den leeren Kalpa in den oberen, nicht zerstörten Himmelsräumen zugebracht haben, und deren Lebensalter und Tugendverdienst erschöpft ist, werden nach ihrem Tode durch die „erscheinende" Geburt in den tiefer liegenden Stationen der Beschauung und mehr und mehr sinkend in den Himmeln des Gelüstes und zuletzt auf der Erde wiedergeboren.[1]) Sie sind von vollkommener Gestalt, einem Leibe, der aus dem Geiste entstanden ist, ohne Fehl, strahlender, als die Sonne: sie wandeln in der Luft, nähren sich von der Freude oder geistlicher Betrachtung

1) Da die Darstellungen der buddhistischen Kosmologie in der Regel nur die Wiederbegründung des jetzigen Weltalls behandeln, welcher eine Zerstörung durch Feuer und zwar eine grosse voranging, so heisst es in ihnen stets, dass die Erde aus der Sphäre des lauteren Lichts (*Abhâsvara*) wieder bevölkert worden sey. Ist dagegen die Welt im Wasser aufgelöst worden, so muss natürlich die Recrutirung aus dem dritten Dhyâna geschehen.

u. s. w. Noch giebt es auf der Welt weder Sonne, noch Mond, noch Sterne, weder Tag, noch Nacht, keine Monate und keine Jahreszeiten; auch keinen Unterschied der Geschlechter, nicht Männer, noch Weiber, nicht Menschen, sondern nur Wesen und Wesen. Als sie aber einst von dem süssen Safte gekostet, der duftig und verlockend aus der Erde quillt, entsteht Gährung und Begierde nach Speise in ihrem Körper; sie verlieren ihre Leichtigkeit und ihren Strahlenglanz, und deshalb treten zur Beleuchtung der Erde Sonne, Mond und Sterne hervor. Solche Wesen, die nur wenig Speise zu sich nehmen, behalten ein verhältnissmässig schönes Ansehen, diejenigen dagegen, welche deren zu viel geniessen, werden hässlich, und da die hässlichen von den minder hässlichen verachtet werden, so erzeugt jene Verschiedenheit des Aussehens die Untugend des Stolzes und den ersten Streit. Desshalb verschwindet der zuckersüsse Saft und die Erde bringt statt seiner wohlriechende und schmackhafte Pilze hervor, welche die Wesen geniessen; doch da auch hierbei der alte Stolz und Streit sich wiederholt, so verschwindet auch diese Nahrung. Dasselbe geschah aus gleichem Grunde mit der wohlschmeckenden Waldwinde, die ihnen darauf eine Zeit lang zur Speise gedient hatte, und statt deren entstand ohne Säen und Pflügen köstlicher Reiss, vollkörnig und ohne Spreu, vier Zoll lang, durchaus ohne Windung. Schnitt man ihn am Abend ab, so war er am Morgen wiedergewachsen u. s. w. Diese gröbere Nahrung erzeugte die Geschlechtslust und den Unterschied der Geschlechter. Die Geschlechtstheile traten hervor und einige Wesen wurden Männer, andere Weiber. Beide entbrannten in heftiger Begier nach einander und so weit sanken die vormaligen Geister des lautern Lichtes, dass sie sich fleischlich vermischten, wodurch sie der Nothwendigkeit unterthan wurden, nach dem Tode aus einem Mutterleibe wiedergeboren zu werden. Diejenigen aber, die sich begattet hatten und wegen dieser Sünde von den anderen gescholten wurden, bauten sich Häuser, um in diesen ungesehen der Liebe zu pflegen, und damit nahm das unreine, eheliche Leben seinen Anfang. Und als nun gar einige aus Trägheit und Habgier mehr Reiss auf einmal einsammelten, als sie für das augenblickliche Bedürfniss nöthig hatten, etwa für einen ganzen Tag, für einen halben, einen ganzen Monat u. s. w. und sich Vorräthe davon anlegten, hörte der Reiss auf, von selbst zu wachsen, und man musste

pflügen und säen. Da traten sie zusammen, bestimmten die Gränzen der Aecker und sprachen: „Das ist dein und dies ist mein.“ So entstand Eigenthum und Besitz, und weil einige mässig, andere gefrässig, diese fleissig und sparsam, jene faul und verschwenderisch waren und manche heimlich von dem Reiss nahmen, den andere gebaut hatten, so entwickelten sich daraus Uebel und Laster und Verbrechen jeglicher Art: Ueberfluss und Armuth, Geiz und Neid, Diebstahl, Mord, Krieg u. s. w. Desshalb wählten sie zur Beschützung des Eigenthums und Schlichtung ihrer Streitigkeiten das grösste und schönste Wesen unter sich zum Oberhaupte, den Mahâsammata, den ersten König der Erden. Von ihm stammen die Könige und Kschatrija, auf ihn leitet auch der Buddha Çâkjamuni sein Geschlecht zurück. Einige der Menschen widmeten sich seitdem den religiösen Uebungen und den Wissenschaften, — ihre Nachkommen bilden die Kaste der Brahmanen; andere trieben Gewerbe, Viehzucht und Handel — das sind die Vâiçjas; noch andere legten sich auf die Jagd — und diese nennt man Çûdras. Daher die Kasten und der Unterschied der Stände. Aus jeder Kaste aber, namentlich aus der Kriegerkaste, zogen sich einzelne Individuen zurück, verliessen das Haus und führten in Andacht und Busse ein reines, eheloses Leben: das sind die Çramanas.[1])

Anfangs war die Lebensdauer der Wesen auf Erden eine unberechenbare gewesen; mit der zunehmenden Verschlimmerung der Menschen nahm dieselbe ab und fiel zuletzt auf 80,000 Jahre. Schon waren Tausende und aber Tausende von ihnen wegen ihrer Untugenden und Laster als Thiere wiedergeboren worden;

1) Grösstentheils nach Schiefner „Die Verschlechterungsperioden der Menschheit“ l. c. 396 flg. Vgl. Hardy II, 28 flg. 63—66. Pallas II, 27 flg. Bergmann III, 36, 43 flg. Ss. Ssetsen 1—8. A. Rémus. l. c. 104 flg. Schmidt „Ueber die tausend Buddhas“ l. c. Pallegoix l. c. Georgi 182 flg., 199 flg. u. a. Dass die Çûdras nach der Jagd benannt seyn, finde ich nur bei Hardy; die Ansicht beruht auf einer albernen Etymologie. Die übrigen Darstellungen berühren die Entstehung der Çûdrakaste gar nicht. Man sieht, der Ursprung der Kasten wird von den Buddhisten ganz rational, und darum im Allgemeinen und der Idee nach richtig aufgefasst, denn in der That sind doch die Kasten so entstanden, dass die Religionsgeschäfte in gewissen Familien und Geschlechtern erblich wurden, die Ausübung des Waffengewerks in anderen, in noch anderen Ackerbau und Viehzucht u. s. w.

endlich wurde die Sündhaftigkeit so gross, dass die Höllenreiche sich öffneten und viele nach ihrem Tode in dieselben hinabsanken.

So ist es bei der Entstehung der gegenwärtigen Welt gewesen, so ist es bei jeder Erneuerung des Weltgebäudes gewesen, so wird es bei jeder künftigen seyn.

Von dem ersten Beginn der Welterneuerung bis zum Hervortritt von Sonne und Mond, oder wohl genauer bis zur Entwickelung der Höllenregionen und dem Sinken des menschlichen Lebensalters auf 80,000 Jahre ist der Asankhya-Kalpa der Gründung in zwanzig Zwischenkalpas verstrichen.

Es folgt der vierte und letzte Asankhya-Kalpa, der feste Kalpa oder der Kalpa des Bleibens, der Stabilität, so genannt, weil in ihm Abnahme und Zunahme, Steigen und Fallen der beseelten Wesen, insbesondere der Menschen, sich das Gleichgewicht halten. Zunächst nämlich sinkt zu Anfange dieses Kalpas die menschliche Lebensdauer stufenweise von 80,000 auf 10 Jahre und steigt wiederum stufenweise von 10 auf 80,000 Jahre.[1]) Dies wiederholt sich im Ganzen zwanzig Mal, d. h. es giebt zehn Perioden der Abnahme und zehn der Zunahme; jede derselben bildet einen Zwischenkalpa.[2]) Mit dieser Ab- und Zu-

1) Die Hauptstufen sind 80,000 — 40,000 — 20,000 — 100 und 10. Doch werden auch wohl deren mehr und andere angegeben, z. B. bei Bergmann III, 44. Georgi 472. Pallas II, 19 u. a. Statt der 80,000, wie sich von selbst versteht, auch 84,000 u. s. w.

2) So Schmidt „Ueber die 1000 Buddhas" l. c. 59 flg. 65 flg. Doch sind hierbei folgende Abweichungen zu merken: 1. Der Asankhya-Kalpa des Bestehens beginnt erst, wenn die menschliche Lebenszeit auf 10 Jahre reduzirt ist (Ss. Ssetsen 9. Bergmann l. c. 227). 2. Die zwei Perioden: des Sinkens der Lebensdauer von einem Asankhya (nicht von 80,000 J.) auf 10 Jahre, und wiederum des Steigens bis zu einem Asankhya bilden zusammen einen Zwischenkalpa. Dies ist die Ansicht aller südlichen Buddhisten und vielleicht die älteste, so völlig widersinnig sie erscheint. Denn hiernach machten zwei Asankhyas nebst dem betreffenden Sinken und Steigen einen Zwischenkalpa, und doch sollen 20, und nach anderer Version 64 Zwischenkalpas auf einen Asankhya gehen. 3. Die menschliche Lebenszeit ist von Anfang an nicht über 80,000 Jahre hinausgegangen (A. Rémusat l. c. 103. Pallas II, 19). 4. Die Zeit des allmähligen Sinkens der Lebensjahre von 80,000 bis auf 10 Jahre wird der erste Zwischenkalpa genannt. Die Zeit des abermaligen Steigens des Lebensalters von 10 bis auf 80,000 Jahre und die des darauf folgenden abermaligen Fallens bis auf 10 Jahre wird der Zwischenkalpa einer

nahme des Lebensalters ist zugleich eine entsprechende Veränderung der sittlichen Zustände verknüpft, oder wird vielmehr durch die letztere begründet und bedingt. In demselben Maasse, in welchem die buddhistische Tugend und Sittlichkeit sich mindert oder mehrt, sinkt und steigt auch die physische Kraft, die Grösse und Lebensdauer der Menschen. Beim Schlusse des ganzen Asankhya-Kalpa, d. h. im zwanzigsten Zwischenkalpa, wächst die letztere, wie sich aus dem Obigen ergiebt, zum zehnten und letzten Male auf 80,000 Jahre.

Dieser Asankhya-Kalpa des Bleibens oder Bestehens ist es auch, in welchem die allerherrlichst-vollendeten Buddhas geboren werden, um den Dharma zu erneuen und eine neue Periode der Heilslehre und Erlösung zu begründen. Während desselben erscheint entweder nur ein Buddha, oder es erscheinen deren zwei, drei, vier oder fünf und danach erhält der Kalpa seine besondere Benennung. Ein Kalpa, in welchem fünf Buddhas herabkommen, heisst Bhadrakalpa, d. i. der tugendhafte Kalpa, und ein solcher ist der der gegenwärtigen Welt, in welchem wir leben. Vier von den Buddhas sind schon vorübergegangen, der fünfte wird noch erwartet.[1]) In welchem Zwischenkalpa wir dermalen stehen, ob im ersten oder dritten oder einem noch späteren, darüber streiten die buddhistischen Gelehrten; so viel ist indess sicher, dass wir uns in einem der abnehmenden Zeiträume befinden, denn das Lebensalter des Menschen ist offenbar im Sinken von 100 auf 10 Jahre begriffen.

Jedesmal, wenn die Entartung und Sündhaftigkeit den höchsten Grad erreicht und demgemäss die Lebenszeit bis auf das geringste Maass von zehn Jahren heruntergekommen ist, wird der grösste Theil des Menschengeschlechts durch's Schwert, oder durch

Tages- und Nachtzeit genannt. Solcher Zwischenkalpas einer Tages- und Nachtzeit sind in Allem achtzehn. Wenn nun zuletzt das Lebensalter der Menschen von 10 auf 80,000 Jahre steigt, so heisst dies der letzte Zwischenkalpa u. s. w. (Schmidt nach dem mongolischen Buche Tschichola Kereglektschi zum Ss. Ssetsen 304).

1) Wenn nur ein Buddha erscheint, so heisst der Kalpa *Sâra-Kalpa*; wenn zwei, *Manda-Kalpa*; wenn drei, *Vara-Kalpa*; wenn vier, *Sâramanda-Kalpa*; wenn fünf, *Bhadra-Kalpa*. Es giebt auch leere Kalpas, *Çûnya-Kalpa*, die sich keines Buddhas erfreuen, und in denen folglich nur diejenigen, welche in früheren Kalpas schon in die „Pfade“ eingegangen sind, Verdienst erwerben und avanciren können.

Pest, oder durch Hungersnoth vernichtet.[1]) Die wenigen, welche übrig bleiben, bessern sich, so dass in Folge ihres tugendhaften Wandels die Lebensdauer wieder zu wachsen beginnt, und dies wiederholt sich, bis endlich vor Ablauf des zwanzigsten Zwischenkalpas der Dêva die warnende Stimme hören lässt und die grosse Wolke heraufzieht, welche den Kalpa der Zerstörung eröffnet.

Damit sind wir zu dem Stadium zurückgekehrt, von welchem wir ausgegangen, und es ist eine Weltrevolution, ein grosser Kalpa geschlossen.

So rollen die Wesen und Welten vom Nicht-Anfange an im Umschwunge der Zerstörung und Erneuerung; werden sie so fortrollen bis zum Nicht-Ende? Oder wird eine Umwälzung einmal die letzte, die allerletzte, die unwiderruflich letzte seyn? Wird — um bestimmter zu reden — auch noch nach der 64sten, gründlichsten und durchgreifendsten Zerstörung abermals eine Restauration statt finden?

In den heiligen Schriften der Buddhisten hat man, so viel ich weiss, noch keine positive, directe Bejahung oder Verneinung dieser Frage entdeckt, und auf das Stillschweigen über diesen Punkt ist wohl die Behauptung gestützt worden, dass jene 64ste Weltrevolution schlechthin und in letzter Instanz den Cirkel des Werdens beschliesse und dass mit ihr — so zu sagen — Alles aus sey. Indess scheint in dieser Behauptung eine völlige Verkennung der buddhistischen Weltanschauung zu liegen. Denn wo kein Anfang ist, da kann auch kein Ende seyn, und das Rad, das von Ewigkeit an herumläuft, wird auch in Ewigkeit laufen. Zwar ist es Postulat des Buddhismus, dass alle athmenden Wesen aus dem Kreislaufe des Geborenwerdens und Sterbens erlöst werden sollen, womit denn allerdings der Grund für das fernere Daseyn der Welt aufgehoben wäre; aber es ist eben auch nur Postulat, das als solches sich nie vollständig verwirklicht. Dazu kommt die ausdrückliche, so oft wiederholte Versicherung, dass bereits viele tausend, hunderttausend, unzählige Kalpas verflossen sind —

1) Fraglich dabei ist: ob die Vertilgung von einem Theile des Menschengeschlechts jedesmal durch Schwerdter, Pest und Hungersnoth zugleich erfolgen wird, oder einmal durch Schwerdter, das zweite Mal durch Pest und das dritte Mal durch Hunger. Beide Ansichten sind vertreten (Ss. Ssetsen l. c. Foe K. K. 351 flg. 357 u. a.), ebenso auch die, dass die obige Züchtigung nicht in jedem, sondern nur im letzten Zwischenkalpa erfolgt.

ein Satz, der sich freilich aus der Voraussetzung, dass das Weltall von Ewigkeit an im Wechsel des Entstehens und Vergehens dahin kreist, ganz von selbst ergiebt — woraus nothwendig folgt, dass die Welt schon öfter, als 64 Mal zerstört und wiederhergestellt seyn muss. Andrerseits fehlt es nicht an Verheissungen des Allerherrlichst-Vollendeten, dass nach so und so viel Tausenden oder Millionen von Kalpas dies oder jenes geschehen, dieser oder jener Jünger oder Heilige zum Buddha erhöht werden solle u. dgl., woraus erhellt, dass nach der ihm unterstellten Ansicht die Welten auch in Zukunft noch manche 64ste Zerstörung überdauern werden. Es ist ferner nie und nirgend ausgesprochen, dass diese letztere sich über alle, schlechthin alle Tschakravâlas erstrecke, auch über diejenigen, wohin bei den gewöhnlichen Katastrophen, d. h. beim Untergange der tausend grossen Chiliokosmen die Ungläubigen und Skeptiker deportirt werden. Endlich widerstehen ja auch die Regionen des vierten Dhyâna und die noch über ihnen gelegenen Himmel jeder Weltumwälzung, werden auch, wie positiv erklärt wird, der 64sten widerstehen. Und sind etwa diese ewig? — Nein, denn der Buddhismus kennt kein ewiges Seyn, sondern nur ein ewiges Werden; doch sie unterliegen keiner Zerstörung, sondern verschwinden und verbleichen „wie der Regenbogen am Himmel,“ obwohl erst nach Zeiträumen, die weit über 64 Weltalter hinausreichen. Und wenn auch sie nun endlich zerflossen seyn werden, was dann?

Keine Antwort.

Möglich, dass künftige Forschungen buddhistische Cyklen auffinden, in welchen 64 grosse Kalpas als Einheit gesetzt werden und den Ring einer grösseren Kette bilden; wahrscheinlicher, dass selbst die indische Phantasie sich geekelt hat, dieses leere Zahlenspiel noch weiter zu treiben.

Aber was ist es denn eigentlich, wodurch der ganze, ewig langweilige Umwälzungsprocess bewirkt und geleitet und die Weltenströmung im stätigen Flusse erhalten wird? Welches ist die Ursache ihres periodischen Steigens und Fallens, Anschwellens und Versiegens? Welche Macht lässt im regelmässigen Tact die Welten verschwinden und ruft sie wieder ins Daseyn?

Kein allmächtiger und allwissender Gott, keine Alles regierende, Alles notirende und controllirende Vorsehung, keine mit sich selbst

spielende Weltseele, keine unzerstörbare, immer neu sich formirende und uniformirende Materie, sondern — das Schicksal.

Das Schicksal ist es, welches den Gang der Natur und den Kreislauf der Dinge bestimmt und regelt; das zu seiner Zeit Welten dahinrafft und Welten entstehen lässt, das den zerstörenden und schaffenden Elementen gebietet.

Aber heisst denn das mehr, als für Gott, Vorsehung, Weltseele u. dgl. eine andere Phrase gebrauchen?

Allerdings! denn die Buddhisten verbinden mit dem Ausdrucke „Schicksal" ganz andere Begriffe, als Griechen und Römer, Muhamedaner und Christianer: dasselbe ist ihnen weder Naturgesetz, noch ewiger Rathschluss, noch Prädestination.

Es zeugt unwidersprechlich von der ursprünglichen, rein ethischen Haltung und Bedeutung des Buddhathums, dass es eine für sich bestehende, in sich beruhende, nur ihren eigenen Gesetzen gehorchende physische Weltordnung gar nicht kennt, sondern dieselbe der moralischen unterordnet, dergestalt, dass sie ganz und gar von dieser getragen und zusammengehalten wird. Wir glauben, dass die belebten Geschöpfe Producte der Natur sind; umgekehrt der Buddhist. Ihm sind das Erste die athmenden Wesen, das Zweite die äussere Welt. Die Welt ist nicht die Voraussetzung der athmenden Wesen, sondern diese sind die Basis für jene, und man sollte daher streng buddhistisch nicht sprechen: „Die Welten und die Wesen," sondern: „die Wesen und die Welten." Nur weil die Wesen von Ewigkeit her gesündigt haben und der Materie verfallen sind, ist die Materie; und weil sie, ebenfalls von Ewigkeit her, im Processe der Reinigung und Erlösung sich bewegen, entsteht und vergeht die Unzahl von Welten. Die beseelten Wesen, die Individuen sind das Mark der Welt; das äussere Universum nur die Schaale, das Gehäuse, welches sich um das Mark herumsetzt. Und dies ist nicht etwa so zu fassen, als ob die Welten nur für die Individuen vorhanden seyen — ein Satz, den wir uns gefallen lassen würden, — nein, die buddhistische Meinung geht viel weiter: das Weltall in seiner Erscheinung, seinem Verlaufe, seinem Aufgange und Niedergange ist eine Folge, ein Resultat der sittlichen Zustände und des Thuns der athmenden Wesen.

Allerdings eine seltsame Anschauung, zu der sich jedoch auch anderswo Anklänge finden, wenn z. B. unglückliche Naturereig-

nisse, wie Ueberschwemmungen, Misswachs u. dgl. von den Priestern irgendwelcher Religion als Folgen menschlicher Sündhaftigkeit dargestellt, oder wenn im bureaukratischen China das Beamtenthum auch für solche Ereignisse verantwortlich gemacht wird.

Was heisst demnach Schicksal im buddhistischen Sinne? Es ist das Product des Verdienstes und der Schuld der beseelten Geschöpfe. Jede That, sey sie gut oder bös, wirkt durch unendliche Zeiträume fort und fort, und trägt selbst nach Hunderttausenden von Kalpas noch ihre unvermeidliche Frucht, bis ihr Effect durch vollkommene Sündenlosigkeit aufgehoben wird. Das jedesmalige Geschick des Einzelnen, sein Glück und Unglück, Leid und Freude, Geburt und Tod in irgend einem bestimmten Erdenwallen ist nichts Anderes als die reife Frucht aller der Handlungen, welche er in seinen unzähligen früheren Lebensläufen begangen hat. Und diese Kraft der Thaten treibt und bewegt auch die grosse Welt, das Universum: Zertrümmerung und Erneuerung desselben ist die Wirkung des Verdienstes und der Sündenschuld aller athmenden Wesen.

Es liegt mithin, wie ich glaube, die brahmanische Emanationstheorie dem älteren Buddhathum gerade so fern, wie die jüdische Schöpfungslehre, wenn sie auch später von gewissen Schulen angenommen seyn mag, und ich finde keinen Beleg für die Annahme, dass „die Keime der Materie," oder „die Natur in der Abstraction," oder „die freieren intellectuellen Lichttheile der Stofflichkeit," oder wie man sich sonst ausdrücken mag, in der dreifachen Lichtregion des zweiten Dhyâna oder wo es sonst sey, gleichsam reservirt würden, wo sie während des leeren Kalpas schlummern, wie das Samenkorn während des Winters, um mit dem Beginn des Weltenfrühlings, d. h. des Kalpas der Wiederherstellung aufzubrechen und zu einem neuen Universum sich zu entfalten. Dies annehmen, hiesse die Unzerstörbarkeit der Materie annehmen, und von dieser weiss ursprünglich der Buddhismus nichts, will wenigstens nichts von ihr wissen, so sehr er dadurch mit sich in die schreiendsten Widersprüche geräth.[1]) Das leere

1) Es scheint eben eine der wichtigsten Unterscheidungslehren des Buddhismus vom Sânkhya zu seyn, dass der erstere keine ewige, schöpferische Natur oder Materie (*Prâkriti*, *Pradhânam*, *Avyaktam* u. s. w.) als Voraussetzung der entwickelten Welt anerkennt.

Weltengerüst, welches den periodischen Zerstörungen anheimfällt, wird vielmehr so völlig vernichtet, dass ausdrücklich auch kein Sonnenstäubchen, kein Atom übrig bleibt, folglich auch kein materieller Keim oder Keim der Materie, dem die erneuten Welten entsprossten. Schon oben ist darauf hingewiesen worden, dass die Buddhadoctrin kein ungetheiltes, in sich verschlungenes Brahma als Keim der Natur zulässt, und dass dieses Brahma keinen Falles dem zweiten Dhyâna entsprechen könnte, da letzteres selbst der Auflösung unterliegt.[1])

Freilich trägt, wie gesagt, jede Zerstörung den Grund der Erneuerung in sich; doch dieser Grund existirt weder stofflich als Same, welchen die zerstörten Welten abgesetzt hätten, und in welchem ein neues Universum eingehüllt läge, noch auch als Abglanz oder Idee, welche die Urbilder und Urformen in sich wiederspiegelten, er liegt vielmehr nur in dem sittlichen Zustande derjenigen athmenden Wesen, in denen die Sünde noch nicht völlig ausgetilgt ist. Die zerstörten Regionen des Dhyâna und des Gelüstes entstehen daher weder durch Evolution, noch durch Ausstrahlung der oberen Himmel, sondern lediglich durch die Triebkraft des moralischen Verdienstes und der Schuld der Individuen, der beseelten Geschöpfe.[2]) Sie allein ist es, welche

1) Hardy II, 35: As all the worlds below the tenth brahma-lôka (d. h. alle mit Einschluss der *Çubhakritsnas*) are occasionally destroyed, the totality of the destruction being expressed in the strongest terms, it is not right to say, as has sometimes been assumed, that the eternity of matter is one of the dogmas of Buddha. Auch gilt es (ibd. 388) als Ketzerei, zu glauben, dass die Welt ohne Ursach sey, weil sie vorher — an sich oder im latenten Zustande — in derjenigen Region der zweiten Welt, „in welcher kein Bewusstseyn ist“ (*Asandjnisattvas*), existirt habe. Es folgt hieraus zugleich, dass der Angelpunkt für die Vernichtung und Entstehung der Welten nicht, wie Schmidt annimmt, im zweiten Dhyâna, sondern in den untersten Stationen des vierten Dhyâna liegt, in den Stationen, welche die Grenzscheide bilden zwischen den Regionen der Sünde und der Sündlosigkeit.

2) Car c'est, on le sait, un de leurs dogmes fondamentaux que l'univers est réellement créé par l'effet des oeuvres de ces habitants.“ Burnouf z. Lotus 835. Vgl. Barthélemy St. Hilaire „Du Bouddhisme“ 187. Georgi l. c. 184: Quum itaque rerum harum aspectabilium nil nisi vacuum esset, causarum nexus, qui totus a Natura ac statu animorum in aliis mundis viventium pendebat, necessitatem aliquando induxit, ut mundus iste visibilis oriretur; tum statim agente Fato ventus excitatus est etc.

jenen Wind im leeren Raume erzeugt, der nicht bloss von oben her, sondern aus allen zehn Kardinalpunkten des Horizontes bläst, und zuerst die Luftanhäufung, dann die Wasser- und Erdanhäufung bewirkt. Wie das freilich geschieht, wie eine blos moralische Ursache die Materie vernichten und wiederherstellen, und wie noch dazu diese Ursache, die ihrer Natur nach stets wechselnd und veränderlich ist, in bestimmten Zwischenräumen immer genau die nämlichen Wirkungen hervorbringen kann, ist allerdings unbegreiflich —, ebenso unbegreiflich, wie jede andere Schöpfungstheorie.

In welchem Verhältnisse wirken denn nun aber Verdienst und Schuld, und welchen Antheil hat jede der beiden Triebfedern an der Zerstörung und Begründung des Weltgebäudes? Ist der Untergang der Welten eine Folge der Sünde, und andrerseits die Erneuerung derselben eine Frucht der Tugend oder umgekehrt? oder wirken beide gemeinsam und gleichmässig sowohl zerstörend, als erneuend.

Gewöhnlich — und das stimmt besser zu unseren Vorstellungen — wird der Sünde die zersetzende und auflösende, der Tugend dagegen die verjüngende und schaffende Kraft zugeschrieben. Die aufgehäufte Sündenschuld der athmenden Wesen — heisst es häufig — ist die wahre Ursache der Vernichtung, und das vereinte Tugendverdienst aller der Grund zur Wiederherstellung des Weltalls.[1]) Einzelne Züge unserer Darstellung sprechen für diese Ansicht, z. B. die Stimme des warnenden Gottes, der 100,000 Jahre vor dem Beginn der Zerstörung die beseelten Geschöpfe zur Busse und Besserung ermahnt u. s. w. Indess ist die entgegengesetzte nicht blos ebensowohl in den Quellen begründet, sondern in der

1) Pallegoix I, 430 u. 475: Le démerite général de tous les animaux est la véritable cause de la destruction des mondes, comme le mérite général de tous les animaux est la véritable cause de leur reconstruction. Hardy II, 34: As the world is at first produced by the power of the united merite of all the various orders of being in existence, so its destruction is caused by the power of their demerit. A. Rémusat l. c. 111: Cette catastrophe finale (der Weltenbrand) est preparée par la méchanceté des hommes, dont les crimes amènent le grand incendie u. a. Wird die Welt durch Feuer vernichtet werden, so überwiegt vorher die Sünde der Fleischeslust; vor der Auflösung durch Wasser herrscht dagegen Zorn und Gewaltthätigkeit; vor der Zertrümmerung durch Wind Unwissenheit.

That buddhistischer. Denn wenn das Daseyn selbst als das Grundübel erscheint, so kann doch das Entstehen der wirklichen, sichtbaren und sinnlichen Natur eigentlich nur Werk der Sündhaftigkeit seyn. Dieser Auffassung nach wäre der historische Entwickelungsgang jeder Weltrevolution folgender. Da das Verdienst unzähliger Seelen, welche während des leeren Kalpas in den ihnen entsprechenden Regionen der Dhyânas gewohnt haben, erschöpft ist, so muss, da sie noch nicht völlig entsündigt sind, ihr Reinigungs- und Befreiungsprocess wieder anfangen. Ihr eigenes sündhaftes Verlangen treibt die äussere Welt der Sinnlichkeit und des Verlangens hervor; sie sinken stufenweise mehr und mehr in dieselbe hinab, und sind während des ganzen Kalpas der Gründung in fortwährender und wachsender Entartung und Verschlechterung begriffen. Um dieselben aus den Banden der Materie, aus dem Kreislaufe der Geburt und des Todes zu erlösen, kommen nun im Kalpa der Stabilität die Buddhas herab: der Dharma wird wieder befestigt, die Sünde nimmt ab, die Tugend mehrt sich. Lange Zeit halten sich beide das Gleichgewicht im stätigen Auf- und Niedersteigen der Zwischenkalpas. Endlich überwiegt das Verdienst: die Macht der Natur und der Existenz wird schwächer, die Reiche des Gelüstes leerer und leerer, bis endlich — mit Ausnahme der Ungläubigen — sämmtliche Bewohner der tausend grossen Chiliokosmen würdig geworden sind, in einem der drei oberen Dhyânas wiedergeboren zu werden. Damit hat die Materie, die erscheinende Welt ihre Basis, ihren Halt, den Begriff und Zweck ihres Bestehens verloren, und fällt daher der Vernichtung anheim.

Uebrigens widersprechen sich beide Ansichten nicht geradezu — und was wäre auch für den Buddhismus ein Widerspruch? — sondern lassen sich mit einander in Einklang bringen, so dass wir bei denselben nicht einmal, wie bei gewissen anderen Widersprüchen, unsere Zuflucht zu der Erklärung zu nehmen brauchen, dass hier die Lehrmeinungen verschiedener Schulen vorliegen. Denn Schuld und Verdienst schliessen nicht vollständig einander aus, und die Kraft beider wirkt auf eine nur dem Buddha begreifliche Weise. Bald reift die Frucht einer guten oder bösen That schon in der nächstfolgenden Geburt, bald erst nach Millionen von Kalpas. Wenn es daher z. B. einerseits der Trieb sündhafter Werke ist, durch welchen die Erde und die übrigen unter-

gegangenen Regionen des Gelüstes und der Dhyâna ins Daseyn zurückgerufen werden; so kann andrerseits das gemeinsame Tugendverdienst aller athmenden Wesen sehr wohl zu diesem Zwecke mitwirken, da ohne den Hervortritt der Natur die endliche, definitive Erlösung der noch nicht vollkommen geläuterten und dem Geburtswechsel noch nicht entschwundenen Seelen unmöglich wäre u. s. w. Es lassen sich somit die beiden obigen Auffassungen in dem Satze vereinigen: die Weltumwälzungen in ihrem ganzen Verlaufe und in allen ihren Phasen sind die reife Frucht der Sündenschuld und des Verdienstes, welche die athmenden Wesen vom Nicht-Anfange an aufgehäuft haben.

Der Kreislauf der Welten ist folglich die Wirkung des Kreislaufs der Wesen, und weist überall auf den letztern zurück.

Vom Kreislauf und von der Erlösung.

Die Wesen wandern.

Die brahmanische Weltanschauung deducirt, wie wir in der Einleitung gesehen haben, den Ursprung der Seelen und des Bösen und damit zugleich der Seelenwanderung aus der Emanation und Entfernung des Brahma von sich selbst. Das Individuum, das Ich — seys menschliches, thierisches oder göttliches u. s. w. — stammt dieser Ansicht zufolge aus dem Brahma und ist Brahma, doch nicht einiges, reines, ungetheiltes, sich selbst gleiches, sondern getrübtes, gespaltenes, mit sich entzweites Brahma; darum ist es unwahr und vom Uebel und hat die Bestimmung, aus seiner Entzweiung und Entäusserung in das eine Brahma und dadurch in die Einheit mit sich zurückzukehren. Der Buddhismus dagegen hat, wie gesagt, jene beiden Grunddogmen vom Weltübel und von der Rückkehr, d. h. von der Seelenwanderung als Thatsachen aus dem brahmanisirten Volksglauben ohne Ableitung und Beweis herübergenommen und selbst in seiner Metaphysik setzt er sie voraus und deducirt nur innerhalb dieser Voraussetzungen.

Fragt ihr daher die Söhne des Buddha: Weshalb wandern die Wesen? so ist die Antwort: „Weil sie unrein und voll Sünde sind." — Und wodurch ist die Sünde in sie gekommen? — „Da-

durch, dass sie nach der Entstehung des gegenwärtigen Weltalls in Folge des Genusses irdischer Nahrung in Lust, Geiz, Hass, kurz in Leidenschaft und Sinnlichkeit verfielen.“ — Aber wie war dies möglich? wie konnten sie in Sinnlichkeit und Sünde versinken, wenn nicht die Anlage, die Neigung dazu schon in ihnen lag? — „Allerdings,“ lautet die Entgegnung, „war eine Anlage dazu in ihnen vorhanden, und diese wurzelt in der noch nicht getilgten Schuld, welche die Wesen in früheren Weltaltern auf sich geladen hatten. Der Sündenfall in der jetzigen Welt ist die Wirkung und Fortsetzung des Sündenfalls in einer früheren Welt u. s. f. ins Uendliche.“

Auf die Frage nach dem ersten Ursprunge der Individuen lässt sich vollends, wie schon erwähnt, der Buddhist gar nicht ein.

Genug, die Wesen wandern — das ist die Voraussetzung —, kommen und gehen, steigen auf und nieder auf der Stufenleiter des Lebens. Dieser unaufhörliche Wechsel des Daseyns und der Form, dieser ewige Kreislauf der Geburt und des Todes — der Sansâra[1]) — ist nun eben das eigentliche Grundübel, ist der Ocean der Existenz mit den vier giftigen Strömen: Geburt, Alter, Krankheit und Tod, auf welchem du vom Sturme der Leidenschaften umhergetrieben wirst, ohne Ruhe und Rast, ohne Heimath, ohne Hafen. Ausser dem Sansâra ist aber nichts; denn hüben ist Leere und drüben ist Nirvâna. Mythologisch und kosmologisch gesprochen, möchte es freilich nach unserer obigen Ausführung scheinen, als gäbe es Zwischenstationen zwischen dem Sansâra und Nirvâna, gleichsam Ankerplätze und Sicherheitsstätten, in denen du vor den Fluthen und der Brandung des Sansâra geborgen bist, ohne deshalb schon in den Hafen der Ruhe eingegangen zu seyn; indess die ganze Vorstellung von den Himmeln der Archats und persönlichen Buddhas, welche die Vorhallen des Nirvâna bilden, ist nicht die ursprüngliche, älteste. Wer noch nicht im Nirvâna ist, der ist im Sansâra, sagt die alte Lehre.

Im Sansâra ist keine Wahrheit und Wesentlichkeit, Nichts Festes und Beruhendes, sondern nur Vergänglichkeit und Täuschung. Nichts in ihm ist dauernd, als der Wechsel, nichts beständig, als die Unbeständigkeit; jede Existenz, in welcher die Wesen hervortreten, jede Gestalt, jede Bestimmtheit und Indivi-

1) *Sansâra* ist mongol. *Orlschilang*, siam. *Vien kot vien tai.*

duation, unter welcher sie erscheinen, ist leer und nichtig und beweist ihre Leerheit und Nichtigkeit, indem sie auftaucht und zerplatzt, wie die Wasserblase. Die Geburt ist nichtig, denn sie führt zum Tode; der Tod ist nichtig, denn er führt zur Wiedergeburt; die Jugend ist nichtig, denn sie wird zum Alter; die Schönheit ist nichtig, denn sie verschwindet, wie ein Meteor; die Gesundheit ist nichtig, denn sie unterliegt der Krankheit; jede Form ist nichtig, denn sie bricht auseinander. Dieser Wandel des Daseyns und der Formen ist aber mit unsäglichen Schmerzen und Leiden verknüpft. Die Kindheit hat ihre Schmerzen, denn sie ist voll Ohnmacht und Schwäche; die Jugend hat ihre Schmerzen, denn sie ist entflammt von Begierden und die Begier kann nie gestillt werden, hat daher stets den Schmerz in ihrem Gefolge; das Alter hat seine Schmerzen, denn es ist nichts, als Hinfälligkeit und Krankheit; der Tod endlich ist nicht der letzte der Schmerzen. Denn fort geht's ohne Aufenthalt vom Tode zur Geburt, wie von der Geburt zum Tode. Und hast du einmal die Leiden der menschlichen Existenz erschöpft, so wirst du vielleicht zu unendlich grösserer Qual aus dem Leibe eines Thieres oder gar in der Hölle wiedergeboren. Selbst die Göttlichkeit gewährt keine Ruhe und Sicherheit, denn sie erhebt nicht über die Nothwendigkeit der Wiedergeburt und über die Möglichkeit, in die schlimmen Wege zurückzusinken. Mit einem Worte, der Kreislauf und das Rollen der Seelen, der Sansâra, ist nichts als eine unermessliche Anhäufung und ein steter Wechsel von Leiden.

Wir haben diesen Gedanken, das Lieblingsthema der Buddhisten, schon oben hinreichend ausgeführt; wir wissen, die erste geistliche Wahrheit des Buddhismus ist der Schmerz und die zweite die beständige Erneuerung des Schmerzes durch die unaufhörlich sich erneuernde Begier und die daran geknüpfte Erneuerung des Daseyns mittelst der Wiedergeburt.

Die Wesen wandern, — was heisst das nach buddhistischer Anschauung? oder wie stellt sich der Buddhist die Seelenwanderung vor? Wie weit reicht der Kreis derselben? Was treibt die athmenden Wesen im Kreise herum und was bestimmt den jedesmaligen Platz, den sie auf der Stufenleiter des Lebens einnehmenn? Was ist dem Buddhisten Seele, Ich, Persönlichkeit, oder wie man sich sonst ausdrücken mag? Welches ist die älteste Gestalt des Dogmas von der Seelenwanderung, und wie unterscheidet sich hin-

sichts desselben die buddistische Auffassung von der brahmanischen u. s. w.? — Die Erledigung dieser und anderer damit zusammenhängender Fragen gehört in letzter Instanz natürlich in die Ontologie und Psychologie; doch auch da lassen sich dieselben bis jetzt nicht geradezu und positiv beantworten, dergestalt, dass man mit Sicherheit behaupten könnte: dies ist die ältere Lehre und jene Ansicht ist neuer; das ist Dogma dieser oder jener Schule, jenes ist Ketzerei u. s. w. Denn über wenige andere Punkte scheinen die Meinungen der verschiedenen philosophischen Schulen so weit auseinander gegangen zu seyn und sich so vollständig widersprochen und aufgehoben zu haben, als über den Begriff der Seele und des Nirvâna.

Hier also nur Folgendes.

Ist es zunächst wahr, dass der Umkreis des Wanderns bei den Buddhisten weiter gezogen ist, als bei den Brahmanen, dass er auch die Pflanzenwelt, die Elemente, das Mineralreich, kurz die ganze unbelebte Natur umfasst? Ist es wirklich buddhistisches Dogma, dass die Seele auf ihrem Irrsal durch die Körperwelt auch die unorganischen oder pflanzenhaft vegetirenden Dinge durchläuft? Stellen sich mithin die Buddhasöhne auch die todte Materie, die Steine, Kräuter, Bäume als beseelt und begeistigt dar?

Ich glaube, dass man viel zu weit geht, wenn man diese Frage unbedingt mit Ja beantwortet. Im Gegentheil, eigentlich und ursprünglich begreift der Kreislauf der Geburten, wie wir gesehen haben, blos die fünf oder sechs Classen der athmenden Wesen, d. h. ausser den blos theologischen, imaginären Persönlichkeiten nur die Menschen und Thiere. Andrerseits kann indess nicht geleugnet werden, dass nach dem Glauben der Buddhisten die Seele in gewissen Fällen und ausnahmsweise auch unter die Thierheit in das Pflanzen- und Mineralreich hinabsinken könne. In den heiligen Texten tritt, so viel ich weiss, diese Ansicht selten und ohne Bedeutsamkeit hervor. Wir lesen in einzelnen, nicht gerade alten Legenden, dass verdammte Wesen unter der Gestalt von Sträuchern und Bäumen, Säulen und Mauern, Mörsern und Kesseln u. dgl. erscheinen; aber diese Wesen sind eben Höllengeschöpfe, die sich im gebannten oder verwünschten Zustande befinden, aus dem sie auch wohl periodenweis zum Bewussteyn erwachen u. s. w., und man darf aus diesen Mönchshistorien nicht folgern, dass der Buddhismus überhaupt und im Allgemeinen die

Idee der Beseelung und der Seelenwanderung auch auf die todte Natur und die Pflanzenwelt ausgedehnt habe. Dieselbe liegt dem brahmanischen Pantheismus ungleich näher, und es scheint in der That, als ob sie erst durch die Reaction desselben in das spätere und entartete Buddhathum übergegangen sey. Jedenfalls ist im älteren Buddhismus die Wiedergeburt als lebloses Object oder als Pflanze kein regelmässiger, sondern sehr exceptioneller Weg, und als solcher, wie gesagt, den Brahmanen gleichfalls bekannt.[1])

1) Wenn demnach Barthélemy St. Hilaire l. c. 183 versichert: „Quant aux Bouddhistes, la réponse peut être décisive: oui, l'idée de la transmigration s'étend pour le Bouddhisme aussi loin que possible; elle embrasse tout depuis le Bôdhisattva, qui va devenir Bouddha accompli et depuis l'homme jusqu'à la matière inerte et morte" u. s. w. und von dem Brahmanismus dies nicht zu behaupten wagt, so scheint mir hierin das wahre Verhältniss beider entstellt zu seyn. Das Eingehen der Seele in Pflanzen und todte Stoffe findet sich z. B. in Manu (XII, § 9 u. 58) und entschieden in der Sânkhjaphilosophie. Dass der Buddha selbst in früheren Geburten Baum und Pflanze gewesen sey, oder vielmehr, dass die Buddhisten dies glauben, ist eine ganz unbewiesene, durch kein Zeugniss belegte Versicherung A. Rémusats (Foe K. K. p. 348, Note 23, und diese Stelle hat doch wohl Barthél. St. Hil. bei seiner Note 2, 185 vor Augen); ja dieselbe scheint sogar ein reiner Flüchtigkeitsfehler zu seyn, zu welchen die kurz zuvor (Foe K. K. l. c. Note 21) mitgetheilten Worte aus einer chinesischen Quelle verleitet haben, wo der Buddha von sich sagt: „Le nombre de mes naissances et de mes morts ne peut se comparer qu'à celui des plantes et des arbres de l'univers." Fa hian berichtet zwar, dass er auf Ceylon im Bilde die „transformation (des Buddha) en éclair" gesehen habe; doch ist es zweifelhaft, ob diese Blitztransformation nicht vielmehr als eine Erscheinung und Offenbarung durch die Wunderkraft (*Riddhi*), denn als eine Wiedergeburt (*Djâtaka*) aufzufassen sey. Wenigstens begleiten die singhalesischen Verzeichnisse der Wiedergeburten Çâkjamunis, die wir besitzen, ihn nur herunter bis zur Existenz in die Thierheit, aber nicht weiter. Dass gegenwärtig in Tibet (Georgi 263 u. 265), in Siam (La Loubère I, 456) und auch wohl anderswo die Idee der Seelenwanderung selbst auf die leblosen Dinge übertragen wird, scheint nur aus späteren Einflüssen der brahmanischen Emanationstheorie sich erklären zu lassen. Nach Hardy II, 443 sind die Pflanzen und die todten Stoffe durchaus nicht zu den „Wesen" im buddhistischen Verstande zu rechnen, und der Buddha ist in einer früheren Geburt nicht Baum, wohl aber der Dêva eines Baumes gewesen. Der Sâutrântika (b. Graul „Tamulische Bibliothek in der Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellschaft," VIII, § 28) behauptet dem Çivaiten gegenüber „dass die aufgewachsenen Bäume u. s. w. ohne Leben sind."

Allerdings ahnt auch der Buddhist in der Pflanze ein Leben und sucht es zu erhalten und zu schonen; aber dieses Leben liegt ihm ausserhalb des Kreises der Seelenwanderung.

Die Wesen wandern, sagten wir, weil sie der Sünde und Sinnlichkeit anheimgefallen sind. Durch den Sündenfall ist ihre Erkenntniss getrübt, ihr Wille verunreinigt, kurz ihre ganze intellectuelle und moralische Fähigkeit geschwächt und verderbt worden und diese von Geburt zu Geburt sich fortpflanzende Verderbniss durch die Sünde — die buddhistische Erbsünde (*Klêça*) — ist der Grund alles Elends und aller Leiden, die mit jeder Existenz verbunden sind, der Grund von Schmerz, Krankheit, Alter und Tod. Die Erbsünde ist es allein, welche die Wesen an das Daseyn kettet; ihre Ueberwindung daher das letzte Ziel alles geistlichen Lebens und Strebens. Wer die Wurzeln derselben in sich ausrottet, sprengt die Fesseln, „durchbricht die Eierschaale" und scheidet aus dem Geburtswechsel.

Die Erbsünde äussert sich zunächst als Lust und Begier und die rastlos und überall Befriedigung suchende und stets sich erneuende Begier erzeugt Anhänglichkeit an das Existirende und an die Existenz, Liebe zum Leben, Verlangen nach Daseyn. Dieses Kleben am Daseyn ist nun nach buddhistischer Vorstellung die Triebkraft zu fortgesetzter Erneuerung des Daseyns; das Verlangen nach Existenz treibt nach dem Tode des Körpers zu fernerer Wanderung; die Liebe zum Leben erzeugt ein neues Leben.

So fremdartig diese Theorie erscheint, so stehen die Buddhasöhne doch mit ihr auf orthodoxem Boden — und sie wissen es[1] —; nur haben sie auch hier, wie gewöhnlich, die kosmologische und pantheistische Bedeutung des brahmanischen Dogmas ins Anthropologische und Ethische übersetzt. Denn „Verlangen" ist nach alt-vedischer Lehre die erste bewegende Ursache: „Verlangen, welches in die Weltseele kam, ward der schöpferische Same des Weltalls." Der Buddhismus, welcher — so zu sagen — die Weltseele der Brahmanen in unzählige subjective Seelen aufgelöst hat, stimmt auf seine Art damit überein: das Verlangen, mit welchem die einzelne Seele am Daseyn haftet, ist ihm Grund zu deren Wiedergeburt und dadurch zugleich Grund für das Auf- und Niedersteigen der Welten. Bei den Buddhisten, wie bei den

1) Tennent 120.

Brahmanen gilt demnach das Verlangen als „der ursprünglich erzeugende Same,“ als „die Fessel des Seyns.“

Doch ist dies nicht die einzige Ursache der Seelenwanderung, sondern wirkt stets im Verein und in Uebereinstimmung mit jener anderen Kraft, die wir schon bei den Weltsuccessionen thätig gesehen haben, dem sogenannten Schicksal oder der moralischen Action, d. h. dem Verdienste und der Schuld. Beide Factoren, das Kleben an der Existenz und die moralische Action, sind nicht grundverschieden, sondern fallen in ihrem Ursprunge zusammen: beide wurzeln nämlich in der Erbsünde und sind so lange die unzertrennlichen Begleiter des Individuums, bis diese in ihm völlig ausgetilgt ist. Alle Wesen mit Ausnahme des Archat unterliegen den Wirkungen beider, ja sind lediglich Producte derselben. Beider Operationen greifen ineinander und zwar so, dass die erstere der Trieb, die andere der Keim ist, welchem, durch jenen Trieb geweckt, die neue Existenz entsprosst; oder: die erstere ist gleichsam der Lebensinstinkt, der zur Wiedergeburt stachelt, die Schwerkraft, welche in die Körperlichkeit hinabzieht, die andere dagegen bestimmt die jedesmalige Richtung und den Weg, in welchen sich jener Lebensinstinkt oder jene Schwerkraft zu äussern und zu realisiren hat.[1])

Also — um in der herkömmlichen Vorstellungsweise zu reden — der Leib stirbt; die Seele, welche durch die Begier noch am Daseyn haftet, wird durch dieses Haften im Kreislaufe festgehalten und zu neuem Daseyn fortgerissen; welchen Körper sie aber beziehen, in welcher Region die Wiedergeburt erfolgen wird, das hängt von ihrem sittlichen Verhalten und Thun in früheren Lebensläufen ab.

Da die Wesen von Ewigkeit her abgeirrt und gewandert sind, so hat jedes derselben schon unzählige Existenzen durchgemacht, in diesen gestrebt und gehandelt, Tugend und Laster geübt, gute und schlechte Thaten vollbracht und dadurch eine gewisse Summe von Verdienst und Schuld auf sich geladen. Jede That aber — und das ist schon bei der Lehre von den Weltrevolutionen ange-

1) Hardy I, 6 nennt das Kleben an der Existenz die moralische, und Verdienst und Schuld die instrumentale Ursache des Geburtswechsels, eine Bezeichnung, die nicht ganz präcis ist, indem gerade Verdienst und Schuld nach buddhistischer Anschauung als moralische Potenzen und kraft ihres sittlichen Gehalts wirken.

merkt worden —, wie gross oder gering sie selbst oder ihr sittlicher Gehalt seyn mag, wirkt eben durch diesen ihren sittlichen Gehalt vermöge des Gesetzes der Causalität in unzerreissbarer Verkettung von Ursache und Wirkung ins Unendliche fort und trägt ihre unvermeidlichen Früchte. Die Summe von Schuld und Verdienst und das in derselben enthaltene und sich mehr oder weniger ausgleichende Verhältniss beider, der Fluch der bösen und der Segen der guten Handlungen, verfolgen und begleiten die Wesen im ganzen Laufe ihrer Wanderungen, wie der Schatten den Körper, ja das einzelne Wesen in seiner jedesmaligen Existenz ist nichts weiter, als die reife Frucht und das zeitgemässe Product aller seiner früheren Thaten.

Diese fort und fort operirende Kraft der Thaten, diese stätige moralische Action, dieser ungebrochene Process der Werke ist überhaupt nach der Ansicht der Buddhisten, wie schon oben angedeutet worden, die Alles regierende und ordnende Macht, das Gesetz, dem Alles unterworfen ist, das sich in der grossen Welt, wie in der kleinen — und in dieser noch unmittelbarer — bethätigt und den Kreislauf des Universums, wie den der Seelen bestimmt. Wir können dieselbe nicht Vorsehung nennen, obwohl sie es ist, die den Gang der Wesen und der Welten leitet, die das Gute belohnt und das Böse bestraft, denn sie ist kein sehendes und vorsehendes Subject, kein Bewusstseyn, sondern west und wirkt unfreiwillig, unwillkürlich, nur durch die Verkettung von Ursache und Wirkung; noch weniger Verhängniss oder Vorherbestimmung, da niemand ist, der verhängte oder vorherbestimmte, noch überhaupt etwas — im strengsten Sinne des Worts — verhängt und vorher bestimmt wird; ja eigentlich nicht einmal Schicksal, obgleich wir sie oben so genannt haben und die Anhänger des Buddha sie wohl selbst so nennen;[1]) denn du stehst schlechterdings unter keiner fremden Gewalt, trägst nur die Folgen deiner eigenen Thaten, bist ganz und gar deines Glückes Schmied. Was du bist und seyn wirst, was du hast und erfährst, Freude und Schmerz, Schönheit und Hässlichkeit, Macht und Niedrigkeit, Armuth und Reichthum, Geburt und Tod, es sind le-

1) Der Ausdruck dafür ist *Karman*, wörtlich „Werk" oder „Handlung" (moral action nach Hodgson).

diglich die Früchte deines eigenen Thuns. Du erndtest nur, was du selbst gesäet.

Dem sündenverdüsterten, nicht erleuchteten Auge erscheint freilich die Consequenz der Werke als eine fremde, ihm äussere Macht, von der es sich keine Rechenschaft zu geben weiss; denn Niemand, der noch innerhalb des Sansâra herumirrt, erinnert sich seiner früheren Lebensläufe und kennt seine Antecedentien. Auch ist die Reihe der letzteren ja schlechthin endlos, die Summe der aufgehäuften Werk-Schulden so ungeheuer, das Verhältniss von plus und minus und deren gegenseitige Aufhebung so dunkel und verwickelt, die Verflechtung und Wechselwirkung von Schuld und Verdienst, von Ursach und Folge, von Belohnung und Strafe so verworren, dass nur ein Buddha oder ein Heiliger (Archat) das in tausend und abertausend Fäden und Knoten verschlungene und verzwickte Gewebe übersehen und entwirren kann. Denn die Frucht einer That bricht nicht immer sogleich hervor, sondern erst wenn sie reif ist, oft erst nach Hunderttausenden von Kalpas; daher erfolgt die Vergeltung, bald langsamer, bald schneller. Der Buddha, heisst es, sagte einmal zu Ânanda: „Es giebt Menschen, die im gegenwärtigen Leben Gutes gethan haben und doch an einen Ort der Verdammniss kommen, und wieder andere, die hienieden Böses gethan und doch in den Götterhimmel kommen.“ Ânanda fragte: „Warum dieses?“ Der Buddha erwiderte: „Wenn jemand in diesem Leben Gutes thut und doch in die Hölle wandert, so ist das Gute seines gegenwärtigen Lebens noch nicht gezeitigt, wohl aber das Böse, so er in einem früheren Leben gethan. Hat er hienieden Böses verrichtet und kommt in den Himmel, so ist seine gegenwärtige Missethat noch nicht gezeitigt, wohl aber das Gute, so er in einem früheren Leben gewirkt. Vor der Reife Vergeltung empfangen, hiesse so viel, als vor dem Ablaufe des Termins bezahlt werden.“[1])

1) Schott l. c. 74. Zwar aus einem jüngeren Buche, doch der alten Lehre ganz entsprechend. Hardy II, 448: *Karma* (Verdienst und Schuld) is like the shadow, that always accompanies the body. But it cannot be said that it is here, or that it is there; in this place, or in that place; the lokality in which it resides during the sequence of existence cannot be pointed out. Thus, there is a tree, a fruit tree, but at present not is bearing; at this time it cannot be said that its fruit is in this part of the tree, or in that part, nevertheless it exists in the tree; and it is the same with karma. Vgl. Hardy I, 340.

Man hat den Buddhismus wegen dieses Dogmas von der Wirksamkeit der Werke und der unvermeidlichen, doch unbegreiflichen Verkettung von moralischen Ursachen und psychischen und physischen Folgen als Fatalismus bezeichnet, und in der That ist er es auf seine Weise, wie jede andere religiöse oder nicht religiöse Weltanschauung auf die ihrige. Der Islam lehrt, dass das Geschick des Einzelnen und all' sein Thun und Handeln von Ewigkeit an durch den unabänderlichen Rathschluss Allahs bestimmt sind; der Christianismus setzt einen allwissenden und allmächtigen Gott voraus, der bis ins kleinste Detail hinein die Weltregierung führt, so dass er die Haare auf deinem Haupte gezählt hat und kein Sperling ohne ihn vom Dache fällt, dessen Willen sich der Mensch unbedingt unterwerfen soll, so wunderbar und unerforschlich auch seine Wege seyn mögen; der Materialismus behauptet, dass unser Denken und Wollen blosses Product der Stoffe sey, aus denen der Leib und zunächst das Gehirn zusammengesetzt ist u. s. w., und jeder Mensch, der fünf gesunde Sinne hat, mag er Muhammedaner oder Christianer, Buddhist oder Materialist oder nichts von alledem seyn, muss zugeben, dass sein Daseyn, seine leiblichen und geistigen Kräfte das Product einer unendlichen Reihenfolge von Voraussetzungen, von Bedingungen und Beziehungen sind, von denen er die wenigsten kennt und von denen er — so zu sagen — fatalistisch bestimmt und beherrscht wird. Was heisst also Freiheit und was heisst Fatalismus?

Auch erklärt ja der Buddhismus selbst, dass Freiheit — in seinem Sinne — im Geburtswechsel nicht zu finden ist. Freiheit im buddhistischen Sinne erringst du erst, wenn du die Bande des Verlangens und die Kraft der Werke gebrochen hast, d. h. wenn du aus dem Kreislaufe scheidest. Dann wird dir das Räthsel deines Daseyns gelöst, dann überschaust du mit „göttlichem Auge" deine zahllosen Geburten, deine Erhöhungen und Erniedrigungen, dann begreifst du das Verhältniss von Schuld und Strafe, Tugend und Belohnung, kurz den Zusammenhang deiner sämmtlichen Antecedentien; dann geht dir im Lichte unendlicher Erkenntniss dein Gesammtgeschick als dein eigenes Werk auf. Dann bist du frei, aber dann hörst du auf zu existiren.[1])

1) Schott l. c. 12. „Nach meiner Ansicht ist der Stifter des Buddhismus von dem dunklen Gefühl geleitet worden, dass mit der Tendenz nach

Wir haben gesagt, der Buddhismus kennt kein ewiges Seyn, sondern nur ein ewiges Werden: nur die Reihenfolge der Existenzen ist ohne Anfang, aber die Wesen und Welten, welche in jener Reihenfolge auf- und niedertauchen, haben einen Anfang und ein Ende. Die Welten ihrerseits zerstieben in Nichts oder verschwinden gleich dem Regenbogen und erneuen sich wiederum kraft des Verdienstes und der Schuld der athmenden Wesen. Ist es denn nun ebenso mit den Seelen, den Individuen, den Ichheiten, und widerspricht nicht gerade die Lehre von der Seelenwanderung dem obigen Grundsatze von der Succession aller Dinge? Denn wenn die Seele im ganzen Laufe ihrer Wanderung dieselbe bleibt, bis sie völlig gereinigt und entsündigt in Nirvâna entschwindet, so ist sie ja, wenn auch nicht ohne Ende, doch ohne Anfang und damit wäre der Satz: „Alles ist dauerlos“ widerlegt. Denn alsdann gäbe es etwas, das im ewigen Wechsel und Wandel der Gestalten sich dauernd erhielte und trotz alles Körpertausches, trotz der Verpuppungen und Entpuppungen, trotz der zeitweiligen Erhöhung und Erniedrigung sich bis ans Ziel fest und unauflösbar, unzerstörbar behauptete, nämlich die Seele, die Individualität, die Persönlichkeit oder wie man es sonst nennen will.

Haben also nach buddhistischer Auffassung die Seelen, von denen gegenwärtig die athmenden Wesen belebt werden, bereits vom Anfange oder vom Nicht-Anfange an existirt, so dass jede einzelne derselben schon die verschiedensten Existenzen durchgemacht und tausend und abertausend ihrer Leiber hat verwesen sehen? Besteht demnach der Begriff der Seelenwanderung darin, dass die Seele, welche einen Leib bewohnt hat, nach dessen Tode in einen anderen übergeht und dass diese bestimmte Seele heut als Thier, ein andermal als Mensch, dann vielleicht als Gott u. s. w. wiedergeboren wird? Und verharrt sie in der Identität mit sich, so oft

Selbstveredlung auch Wille und Fähigkeit, sich selber Vergeltung zu verschaffen, in die Geisterwelt, die ja nur Individualisirung des Absoluten, gelegt sey. Diese Eigenschaften wirken aber, so lange sie in dem Ocean des Sansâra sich umtreiben, ihnen selber unbewusst, d. h. der Allgeist spricht sich in den Individuen sein Urtheil und vollstreckt es: diese werden erst dann, wenn alle Schuppen von ihrer Sehkraft gefallen sind, wenn sie, über den Sansâra erhaben, die ganze Kette ihrer eigenen und der Existenzen Anderer mit Buddha-Augen überschauen, zu der Erkenntniss gelangen, dass alle grossen und kleinen Weltgeschicke im Grunde ihr eigenes Werk gewesen sind.“

sie auch die Hülle wechselt, gleich dem Schauspieler, der als ein und derselbe Mensch die mannigfaltigsten Rollen durchführt?

Dies ist im Wesentlichen die Ansicht der Brahmanen, der Pythagoräer, der Druiden und wer sonst noch an die Seelenwanderung geglaubt hat. Auch die Sânkhjaphilosophie hält an der Identität der einzelnen Seelen während des ganzen Verlaufs des Wandlungsprocesses fest: die Seele (*Puruscha*), behauptet sie, ist ewig, unerschaffen, individuell und in allem Wechsel unveränderlich, obgleich sie das Bewusstseyn ihrer selbst nicht von einem Körper mit zum andern herübernimmt.

Ist das nun auch die Meinung der Söhne des Buddha? — Man kann darauf mit Ja und mit Nein antworten. Ja, der grosse Haufe der Laien und auch wohl der Priester hat das Dogma immer und überall so aufgefasst: es scheint ferner, dass einzelne philosophische Schulen es in diesem Sinne entwickelt haben,[1]) und dass es in den heiligen Schriften der nördlichen Buddhisten so weit diese bis jetzt bekannt sind, kaum anders verstanden werden könne. Doch ist dies vielleicht nicht die reine, echt buddhistische, principielle Vorstellung, denn es findet sich bei den südlichen Buddhisten, welche überhaupt in den meisten Fällen die ältere Gestalt der Lehre bewahrt und überliefert haben, eine wesentlich verschiedene Auffassung der Begriffe Seelenwanderung und Wiedergeburt. Nach derselben verwirft der Buddhismus nicht minder die Ewigkeit oder besser die Unzerstörbarkeit der Seelen, wie der Materie.

Die Seelen sind gleich den Welten und den Körpern im beständigen Wandel des Entstehens und Vergehens begriffen und zwar so, dass in der Auflösung der stete Grund der Erneuerung liegt. Die Reihenfolge der Existenzen eines bestimmten Wesens ist mithin immer zugleich eine Succession der Seelen, die aber sämmtlich durch das Gesetz der moralischen Causalität zur Einheit verknüpft werden, indem die jedesmal existirende das Product der Schuld und des Verdienstes aller ihrer Vorgängerinnen ist. Also ein Individuum stirbt: der Körper, wie die Buddhisten sagen, bricht auf, die Seele erlischt vollständig und es bleibt von ihr nichts, als ihre guten und bösen Thaten und deren Folgen.

1) Z. B. die Schule der *Vatsîputrîjas.* S. Palladji in Ermans Archiv XV, 225.

Diese Frucht der Werke wird zum Keim für ein ganz neues Individuum und die Qualität des Keimes bestimmt natürlich die Qualität des zu erzeugenden Individuums. Je nachdem Schuld oder Verdienst überwiegt, wird durch die treibende Kraft des Verlangens aus der Substanz der beiden ersteren ein Thier, ein Mensch, ein Gott, ein Höllengeschöpf u. s. w. ins Daseyn gerufen, und dieses zweite Wesen ist die Fortsetzung der Existenz jenes ersteren, denn es steht unter dem Einflusse von dessen moralischer Wirksamkeit (*Karman*) und hat die Folgen von dessen Handlungen zu tragen. Es sind zwei Ichheiten, zwei Seelen, aber sie haben nur ein Schicksal, eine Vergeltung: was die frühere gefehlt, büsst die spätere, was jene Gutes vollbracht, dafür empfängt diese den Lohn. Die Identität der Seelen in den verschiedenen Existenzen ihres Wallens ist damit aufgehoben, aber es bleibt ihnen die Continuität in der Lösung der sittlichen Aufgabe. Jede in der Reihenfolge nimmt als die Erbin alles dessen, was ihre sämmtlichen Vorgängerinnen in sittlicher Beziehung gewesen und gewirkt, das Geschäft der Befreiung und Läuterung da auf, bis wohin es von jenen geführt ist, und übernimmt mit deren Geschäfte zugleich die Verantwortlichkeit für deren plus oder minus. Wie in dem historischen Leben der Völker die Geschlechter sich ablösen und das jedesmalige letzte die Sünden aller früheren trägt, aber auch die Errungenschaften derselben geniesst und die Früchte dessen erndtet, was jene an Grossem und Gutem und Schönem gepflanzt, und an dem weiter baut, was sie begründet haben, so ähnlich stellt sich jene Theorie, der wir bei den südlichen Buddhisten begegnen, das Verhältniss der in einem Schicksale, in einer Vergeltung sich succedirenden Seelen vor. Also auch hier, wie so häufig, in der religiösen Verzerrung, noch die Spur eines menschlich-gesunden Kerns und zugleich ein ehrendes Zeugniss für die Uneigennützigkeit der buddhistischen Moral. Denn nicht für dich und des eigenen Lohnes halber sollst du entsagen und leiden und dich opfern, sondern alles, was du an Tugend geübt und an Reinheit und Lauterkeit gewonnen, kommt einem andern, einem neuen Ich zu Gute, das in der sittlichen Weltordnung dein Nachfolger seyn und das fortsetzen wird, was du begonnen hast.

Hiernach ist eigentlich die Geburt eine Neugeburt und keine Wiedergeburt, die Seelenwanderung, wie wir sie bisher der Kürze halber genannt haben und auch ferner nennen werden, vielmehr

eine Seelenwandelung, die Metempsychose eine Metamorphose. Wie aus der Raupe die Puppe, aus der Puppe der Schmetterling als ein anderes Individuum mit anderen Organen sich entfaltet, um das Leben dessen, aus dem es hervorgegangen, weiter zu spinnen, so geht aus dem sittlichen Gehalte eines hingeschiedenen Wesens nothwendig ein neues hervor, und zu jeder Empfängniss, sie mag aus einer Matrice, aus einem Ei, aus der Feuchtigkeit, oder als wunderbare, erscheinende Geburten (*Aupapâdaka*) in höheren Spären oder in der Hölle sich vollziehen, wirkt die Macht der Schuld und des Verdienstes eines früheren, ausgelebten Geschöpfes.

Der Buddha und seine Söhne versinnbildlichen diese Succession der Wesen oder Seelen durch die Gleichnisse von der Lampe und von dem Baume. „Eine Lampe wird an einer andern angezündet; beide Lampen sind verschieden, aber die zweite hat ihr Licht nur von der ersten und hätte ohne diese nicht angezündet werden können. Der Baum bringt eine Frucht hervor, aus dieser Frucht entsteht ein anderer Baum u. s. f. Der letzte Baum ist nicht derselbe Baum, wie der erste, sondern eine Folge, so dass, wenn der erste Baum nicht gewesen wäre, auch der letztere nicht existiren könnte. Der Mensch ist der Baum, seine Handlungsweise ist die Frucht, die belebende Kraft der Frucht ist das Verlangen. So lange dieses dauert, geht die Reihe fort: die guten und bösen Handlungen ergeben die Qualität der Frucht, so dass die Existenz, welche aus diesen Handlungen entspringt, glücklich oder elend seyn wird, da die Beschaffenheit der Frucht auf den aus ihr hervorgegangenen Baum einwirkt. Nach dieser Lehre hat die gegenwärtige Seele eines Menschen noch keine vorhergehende Existenz gehabt, sondern ein vorher existirendes Wesen vollbrachte unter dem Einflusse des Verlangens tugendhafte und lasterhafte Handlungen, in Folge deren aus dem Tode jenes Wesens ein neuer Körper und eine neue Seele hervorgingen.“[1])

1) Tennent l. c. p. 117 flg. Hardy I, 339. II, 395 flg., 445 flg. Weber „Die neuesten Forschungen auf dem Gebiete des Buddhismus“ p. 18 hat die Richtigkeit dieser Auffassung des Dogmas von der Seelenwanderung in Frage gestellt. Allerdings ist dieselbe, so viel ich weiss, aus den heiligen Urkunden noch nicht nachgewiesen. Dass sie auch in Burma geläufig ist, bezeugt Sangermano: The Burmese, like many other nations of India, admit a metempsycosis or transmigration after death; but in a very different sense from that of Pythagoras, who tought

In dieser Ansicht von der Seele und der Seelenwanderung, die ich für alt halte, obgleich sie vielleicht nur einer bestimmten Schule angehört, entfernt sich, wie gesagt, die Buddhadoctrin von der Sânkhjaphilosophie, welche annimmt, dass die Seele ohne Anfang und bis zur Lossagung von der Natur auch ohne Ende, ja überhaupt ohne Ende sey, das Bewusstseyn aber mit der jedesmaligen Existenz erlösche, während jene behauptet, dass mit dem Bewusstseyn zugleich die Seele ersterbe, „denn wo bliebe sonst die Erinnerung?“ Wäre der Buddhismus in dieser Richtung noch einen Schritt weiter gegangen, hätte er nicht jenen mystischen Zusammenhang zwischen den Handlungen eines dahin geschiedenen und der Erzeugung eines neuen Individuums an die Stelle der Wiedergeburt und des die Seele auf ihrer ganzen Wanderung begleitenden Linga-Çarîra gesetzt, — so gäbe es eben keinen Buddhismus.

Wenn aber die Seele, nach jener Theorie, im Sterben nicht vom Körper fliegt, „wie der Vogel vom Käfig,“ sondern mit ihm vergeht, so ist ja damit deren Selbstständigkeit und Immaterialität aufgehoben und die scheinbar so spiritualistische, nur auf Entfesselung und Erlösung des Geistes und Ertödtung des Fleisches gerichtete Lehre fiele damit dem Materialismus anheim? —

Es wird sich das Genauere hierüber aus dem buddhistischen Begriffe dèr Ichheit und Persönlichkeit in der Metaphysik ergeben.

Der Endzweck der buddhistischen Erlösung ist nun, die Wurzel der Sünde und des Verlangens in den athmenden Wesen auszurotten, die fortzeugende Kraft der Werke zu brechen, dadurch die Existenz zu erschöpfen und die Wiedergeburt oder doch die

that the soul, after the death of one body, occupied and animated another. The Burmese, on the contrary, say, that at the death of a man, animal, or other living being, the soul perishes together with the body; but then, from this complete dissolution another individual springs, which will be man, or beast or Nat (*Dêva*), according to the merits or demerits of the actions done by its predecessor during its life etc. Die Abhandlung Gogerlys über diesen Gegenstand „Essay on Transmigration and Identity“ ist in Europa nicht zu haben. Der Sâutrântika (in Grauls tamulischer Bibliothek, Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft p. 720 flg.) leugnet ebenfalls (z. B. p. 17) die Ewigkeit oder besser die Identität der Seele in den verschiedenen, sich succedirenden Existenzen, da sonst „das Bewusstseyn ohne Anfang und Ende seyn müsste.“

Fortsetzung des Daseyns zu verhindern, mit einem Worte, aus dem Sansâra in Nirvâna hinüberzuführen.

Nirvâna, wörtlich das „Verlöschen," das „Auswehen,"[1]) ist für den Bekenner des Buddha das höchste Gut, das letzte Ziel, das ewige Heil. Wie gelangt man für immer zur Befreiung? mit dieser Frage begann die ganze indische Philosophie. „Indem man zum Brahma zurückkehrt," antworteten die streng orthodoxen Systeme; „indem die Seele sich selbst erkennend von der Natur unterscheidet und isolirt," entgegneten die Sânkhjaphilophen; „indem man zum Nirvâna gelangt," lehrte der Buddha. Darin stimmen alle buddhistischen Schulen und Secten überein, so sehr sie sonst in der Definition oder Nicht-Definition dieses Begriffs oder Nicht-Begriffs von einander abweichen.

Nirvâna ist die definitive Befreiung, ist der Tod, dem keine Wiedergeburt folgt uud nach welchem es mit allem Elend des Daseyns ein Ende hat, — darin sind alle einig. Nirvâna ist das Jenseits des Sansâra; was im Sansâra ist, ist nicht im Nirvâna und was im Nirvâna ist, ist nicht im Sansâra. Im Sansâra ist Entstehen und Vergehen, Wandern und Bewegung, Fülle und Mannigfaltigkeit, Zusammensetzung und Individulität, im Nirvâna Ruhe und Stille, Einheit, Einfachheit und Leerheit; in jenem Geburt, Krankheit, Alter und Tod, Sünde und Schmerz, Tugend und Laster, Verdienst und Schuld, in diesem völlige Lösung von allen jenen Bedingungen und Bestimmungen der Existenz. Nirvâna ist das Ufer der Rettung, das den im Strome des Sansâra Ertrinkenden winkt; Nirvâna ist der sichere Port, dem die Wesen aus dem Ocean der Schmerzen zusteuern; Nirvâna ist die Freistätte, welche dich aufnimmt, wenn du dem Kerker der Existenz entsprungen bist und die Fesseln des Kreislaufs gesprengt hast; Nirvâna heisst die Arznei, die alle Leiden hebt und alle Krankheiten heilt; Nirvâna ist das Wasser, welches den Durst des Verlangens stillt und das Feuer der Erbsünde löscht u. s. w. Es hat keine Gestalt, keine Farbe, weder Raum, noch Zeit, ist weder begränzt, noch unbegränzt, weder gegenwärtig, noch vergangen, noch zukünftig, weder entstanden, noch nicht entstanden. Nicht Kommen, nicht Gehen, nicht Ergriffenwerden, nicht Wollen und

1) Von *vâ* „blasen," „wehen" und der Negation *nir*; im Pâli ***Nibbâna***, burmanisch ***Niban***, siamesisch ***Niruphan***, chinesisch ***Ni pan*** oder ***Ni huan***.

Wünschen, nicht Handeln und Leiden, nicht Blühen und Ergreisen ist Nirvâna u. s. w.

Aber — da mit allen diesen Phrasen nichts gesagt ist — was ist es denn eigentlich? oder richtiger, was soll es seyn, was soll man sich dabei denken oder vorstellen? Ist Nirvâna ein, wenn auch noch so verdünnter und abgezogener Zustand von Seeligkeit und Unsterblichkeit, in welchem noch Denken und Empfinden, oder Bewusstseyn, oder doch irgend welche Form individueller Wesenheit übrig bleibt? Oder bezeichnet Nirvâna das Aufgehen der einzelnen Seele in ein höheres, allgemeines Seyn, so dass sie den relativen Bezügen, dem Formenwechsel enthoben, von selbstischen Begierden und Leidenschaften gereinigt, gleichsam nicht mehr ein singuläres und partikuläres, sondern universelles, absolutes Daseyn führt? Oder ist endlich Nirvâna die totale Vernichtung, das reine, ungeschminkte Nichts?

Die Buddhisten gestehen zwar selbst und schon der Präsident des dritten Concils soll gelehrt haben, dass Nirvâna ein unerfassliches, unsagbares Ding und dass niemand, der nicht schon in Nirvâna eingegangen sey, sich eine Vorstellung von demselben bilden könne;[1]) aber nichtsdestoweniger, oder vielmehr eben deshalb haben sie über kein auderes Object mehr geträumt und speculirt, reflectirt und raisonnirt, wie ja die Scholastik aller Zeiten sich am liebsten mit Gegenständen der Art beschäftigt hat. Eben weil Nirvâna ein schlechterdings unbestimmbarer Begriff war oder seyn sollte, konnte jede Schule, ja jeder Einzelne hineinlegen, was sie wollten, und sich dieses angebliche summum bonum ganz nach Belieben zurecht machen, wogegen dann freilich auch jede Schule das Recht hatte, die Auffassungen oder Definitionen aller anderen als ketzerisch zu bezeichnen.[2])

1) Lotus de la bonne loi 831. Hardy I, 292. Palladji bei Erman XV, 219.

2) Burnouf 516 flg., wo eine Anzahl ketzerisch erklärter Bestimmungen aufgeführt werden. Nach Hardy II, 388 werden zu den Ketzern gezählt: „Those who hold a future state of conscious existence, and that is either material, immaterial, a mixed state, or neither material nor immaterial; that it is either finite, indefinitely extended, a mixture of both states, or neither the one nor the other; or that its perceptions are either simple, discursive, limited, unlimited, happy, miserable, mixed,

Ueber die ursprüngliche, principielle Bedeutung des Nirvâna, wie wir dieselbe schon oben vorausgesetzt,[1]) kann eigentlich kaum ein Zweifel obwalten, wiewohl dieselbe noch jüngst als zu unnatürlich und unmenschlich bestritten worden ist.

Leerheit und Nichtigkeit sind dem Buddhismus das innere Wesen alles Daseyns und Lebens, und diese Nichtigkeit muss zuletzt durch den täuschenden Wechsel der Erscheinung hindurchschlagen, und nachdem sie die hohle und unwahre Form der Existenz vollständig abgestreift, in ihrer ganzen Nacktheit hervortreten. Mit andern Worten: eine Lehre, die vom Nichts ausging, kann auch nur im Nichts auslaufen. Nirvâna ist daher zuerst und grundsätzlich das totale Verlöschen der Seele, das Verlöschen in Nichts, die schlechthinnige Vernichtung, oder nach der eben aufgestellten Theorie der Seelenwanderung das endliche, definitive Erlöschen der Reihenfolge oder Succession von Seelen. Wenn das Leben selbst der Uebel grösstes, so ist consequenter Weise die Vernichtung der Güter höchstes, und so hat sie der Büsser der Çâkja gefasst, — im Wesentlichen nicht anders, nur entschiedener, als die brahmanischen Asceten und Philosophen. Nirvâna ist das seelige Nichts: der Buddhismus ist das Evangelium der Vernichtung.

Nirvâna — lautet die gewöhnlichste Definition — ist die gänzliche Vernichtung der Schmerzen und der Attribute oder Aggregate der Existenz (der *Skandhas*). Häufig wird sie noch durch den Zusatz verstärkt, „dass im Nirvâna keine Bedingung des Daseyns, ja absolut nichts übrig bleibt“ u. dgl.[2]) Ja selbst diejenigen Er-

or insensible. — Those who hold a future state of unconscious existence. — Those who hold a state between consciousness and inconsciousness.“

1) S. z. B. Seite 219.

2) Burnouf 78, 83, 589 flg. Lotus 335 u. a. Bartélemy Saint-Hilaire „Du Bouddhisme“ 195 flg. Gegen Burnoufs Auffassung des Nirvâna als „extinction, annihilation, anéantissement complet, où il ne reste absolument rien“ etc. hat sich Mohl im letzten Jahresbericht der Pariser Asiatischen Gesellschaft (Journ. As. 5. série VI, p. 94—95) mit einem Machtspruche, und später Obry in der Abhandlung „Du Nirvâna indien“ erhoben. Ersterer erklärt ohne Beweis den Nirvâna für die Vereinigung mit Gott; Letzterer sucht zu beweisen, dass nach der Ansicht der Buddhisten im Nirvâna, selbst im Nirvâna sans reste d'Upadhi — welchen letzten schwierigen Ausdruck Burnouf durch Individualität oder Persönlichkeit übersetzte — immer das denkende Princip erhalten bleibe.

klärungen und Beschreibungen des Nirvâna, die ganz etwas anderes besagen wollen, gehen von dem Gesichtspunkte aus, dass der Nirvâna ohne alle Prädicate der Existenz sey, und gestehen dadurch unwillkürlich zu, dass principiell der Begriff des Nirvâna mit dem des reinen Nichts zusammenfalle. Und ist denn etwa der orthodoxe Nirvâna, der Nirvâna der Vêdântaphilosophie, das Verlöschen im Brahma (Brahmanirvânam) von unserem Gesichtspunkte mehr, als Vernichtung des Ich? Denn ob die Seele im Brahma erlischt, oder in Nichts verschwindet, kommt doch in der That auf Eins heraus.

Es konnte freilich nicht fehlen, dass der Nirvâna, nach Zeit, und Ort und Schule, auch einen positiveren Charakter annahm, namentlich für solche, die sich nicht zur Höhe des ascetischen Princips erheben konnten und die „beseeligende Lehre des Nichtigen" nicht zu begreifen vermochten, für die simplen Gläubigen, die Laien. Indem also das seelige Nichts als das höchste Gut gepriesen und dessen Seeligkeit, wenn auch nur mit negativen Prädicaten ausgemalt wurde, ward es unmerklich zu einem seeligen Etwas, zu einem zwar unsagbaren, aber doch wirklichen Zustande ewiger Ruhe und Schmerzlosigkeit, Indifferenz und Apathie, ohne welche sich ja der Orientale keine vollkommene Glückseeligkeit vorstellen kann. Ganz besonders aber musste diese mehr populäre, laxere Bedeutung des Nirvâna hervorgekehrt werden, als der Buddhismus zu kräftigeren, natürlicheren, roheren Völkern drang, die nicht, gleich den todesmüden Indern, an aller Wirklichkeit verzweifelten und für die mithin die Idee totaler Vernichtung keine Anziehungskraft hatte.[1]) Nirvâna ist hier, wie dort, das Jenseits des Sansâra, das Ende und Ziel der Seelenwanderung, die Emancipation von Geburt, Alter und Tod und den damit verknüpften Leiden und Gebrechen; aber hier fällt der Nachdruck ganz auf die Vorstellung des Glücks und der Wonne,

1) Das beweisen z. B. die mongolischen Uebersetzungen des Wortes, in welchen nicht die Vorstellung der gänzlichen Vernichtung der Seele, sondern nur die der Wonne, der Befreiung vom Schmerze ausgedrückt wird. Nirvâna ist tibet. *Mya ngnan las hdas pa*, wörtlich „der Zustand dessen, der vom Schmerze befreit ist;" mongol. *Ghassalang etse angkidschirakasan* oder *Ghassalang etse nöktschiksen* („vom Jammer abgeschieden" oder „vom Jammer entwichen"). Auch die Jains fassen es in diesem Sinne. Colebrooke I, 401 u. 402.

aus dem eklen Geburtswechsel erlöst zu seyn, und es wird davon abstrahirt, dass die Begriffe Schmerz und Daseyn identisch sind und dass folglich die vollkommene Aufhebung der Schmerzen auch eine Auslöschung des Daseyns ist. Ohne diese bequemere und mundgerechtere Fassung des Nirvâna hätte die Buddhareligion unmöglich die grössere Hälfte Asiens erobern können.

Mittelst der Energie der Meditation und Ekstase erhebt sich die Seele, indem sie jedes Gefühls der Selbstheit und jedes Gedankens sich entäussert, schon bei Leibes Leben wenigstens momentan bis zum Nirvâna oder doch bis zu dessen äusserster Gränzscheide, und wie nun nach unserer früheren Darstellung die vier Stufen der Beschauung (des *Dhjâna*) als eben so viel ätherische Sphären gedacht wurden, die sich hoch über der sinnlichen Welt ausbreiten; so fasste man natürlich auch den Nirvâna gleichsam räumlich, als den Himmel über allen Himmeln, als Empyräum der form- und farblosen Welt. Wir werden von jenen Stufen der Abstraction, auf welchen der Ascet zu jenen schwindelnden Höhen emporsteigt, „in welchen durchaus Nichts, weder Denken, noch Nicht-Denken ist," über welche hinaus aber noch immer Nirvâna liegt, in einem besonderen Abschnitte zu handeln haben.

Es knüpft sich hieran zugleich die Unterscheidung eines dreifachen Nirvâna, eines unteren, mittleren und höchsten, oder des einfachen, vollkommenen und des grossen vollkommenen Nirvâna (*Nirvâna*, *Parinirvâna* und *Mahâparinirvâna*). Offenbar gehört dieselbe nicht der ältesten Gestaltung des Dogmas an, obwohl sie den südlichen Buddhisten ebenfalls bekannt ist, sondern scheint aus dem Gegensatze der „grossen" und „kleinen Ueberfahrt" hervorgegangen zu seyn und hängt mit der später zu besprechenden Annahme eines dreifachen Grades der höchsten Weisheit (der *Bôdhi*) und von drei verschiedenen Classen von Heiligen, der Arhats oder Çrâvakas, der Pratyêka-Buddhas und der allerherrlichst-vollendeten Buddhas, zusammen, von denen jede ihren eigenen Nirvâna hat, so dass die Nirvânas der beiden ersteren Classen nur die Vorhallen des grossen vollkommenen Nirvâna bilden und dann mit den früher beschriebenen höchsten Himmeln der formlosen Welt zusammenfallen.

Den jüngsten, vom Brahmanismus und Çivaismus durchdrungenen mystischen und pantheistischen Schulen ist endlich Nirvâna

die Rückkehr in die Allseele, das Aufgehen in die abstracte Monas, die Gottheit, den Urbuddha u. s. w.[1])

Für einen höheren Standpunkt buddhistischer Anschauung sind übrigens, trotz ihres Gegensatzes, Sansâra und Nirvâna nicht verschieden. Denn wer erkannt hat, dass alles Zusammengesetzte vergeht und alles Vergängliche in Wahrheit nicht ist, der weiss eben damit, dass auch der Sansâra ein Nichts ist, aber ein veränderliches Nichts, ein Nichts des Scheins und der Täuschung, während der Nirvâna sich als das unveränderliche, sich selbst gleiche und darum wahre Nichts erweist. „Der Sansâra" — heisst es wohl — „ist seiner Wesenheit nach leer, seiner Form nach trügerisch, seinen Wirkungen nach verderblich. Der Nirvâna ist auch seiner Wesenheit nach leer; aber er vernichtet jede Täuschung und befreit von jedem Uebel."[2])

Es sind nun die vollendeten, wahrhaft-erschienenen Buddhas, welche das Erlösungswerk vollbringen, den Pfad zeigen, der aus dem Sansâra in den Nirvâna führt und die lebenden Wesen aus dem Meere der Geburt und des Todes in das Jenseits der Befreiung übersetzen.

1) So pflegte schon J. J. Schmidt, der den Buddhismus fast nur aus mongolischen, dem Tantra-Systeme angehörigen Quellen kannte, den Nirvâna zu bestimmen. S. z. B. „Der Weise und der Thor," Vorrede XXXIII, flg. Die dort und auch in seinen anderen Untersuchungen über die Lehre Çâkjamunis von ihm vorausgesetzte „abstracte, namenlose, buddhistische Monas" kennt der ältere, echte Buddhismus schlechterdings nicht. In allerneuester Zeit hat Lassen II, 849, gestützt auf unleserliche Inschriften von Münzen der Juetschi-Könige, die Behauptung gewagt, „dass die Vorstellung von *Adi Buddha* (Urbuddha), als einem höchsten Gotte, sich schon vor Anfang der christlichen Zeitrechnung finde," eine Behauptung, die bis auf Weiteres völlig unhaltbar erscheint.

2) Schott l. c. 11. Schmidt „Mémoires" etc. t. I, 223. Zwar aus späteren Schriften, doch der ältesten buddhistischen Metaphysik, nach welcher der Sansâra nur in der „Unwissenheit" (*Avidyâ*) beruht, ganz entsprechend.

Von den Buddhas.

In bestimmten, regelmässig wiederkehrenden Zeiträumen und zwar immer im Kalpa der Wiederherstellung erscheinen die allerherrlichst-vollendeten Buddha, um das Rad der Lehre in Schwung zu setzen, das Banner des guten Gesetzes zu entfalten, die Pauke der Religion zu schlagen, den Himmelsthau der Glaubenslehre herabträufeln zu lassen, — oder wie sonst die theologische Floskel lauten mag —, genug um den vergessenen Dharma wieder herzustellen und eine neue Periode der Offenbarung und Erlösung zu begründen. Solcher vollendeten Buddhas sind in den unzähligen vergangenen Weltaltern und Weltsuccessionen schon unzählige niedergestiegen: tausend Millionen, hunderttausend Millionen, tausend Myriaden von Kôtis, so viel wie Sandkörner am Ganges u. s. f.[1]) Es sind das Wesen, die sich durch eigene Kraft, durch die Energie des Duldens, durch Tugenden und Opfer jeglicher Art in tausend und abertausend Geburten, den Zweck der grossen Befreiung unverrückt im Auge, zu dieser höchsten Stufe der Weisheit und Vollkommenheit emporgearbeitet und dadurch nicht blos für sich Erlösung gewonnen haben, sondern auch fähig geworden sind, andere zu erlösen. Die Lehre, welche sie predigen, ist bei allen eine und dieselbe; jeder Buddha erscheint daher nur als Wiederhersteller, nicht als Urheber des einen und nämlichen Dharma, der keinen Anfang und kein Ende hat, aber gleich den Welten periodenweis völlig verschwindet, um wiederum neu begründet zu werden. Und nicht blos in der Lehre, sondern auch in den Lebensumständen derselben herrscht eine langweilige Uebereinstimmung. Sie werden z. B. sämmtlich in Mittel-Indien geboren, obwohl nicht in derselben Stadt; ihre Mutter stirbt stets am siebenten Tage nach der Entbindung; sie alle besiegen den Mâra auf die nämliche Weise, setzen sich auf den Thron der Intelligenz bei Buddh-Gayâ, drehen das Rad der Lehre zum ersten Male im Gazellenholze bei Benares,[2]) haben jeder zwei Musterschüler u. s. w.

1) „Sand des Ganges" so viel, wie 10,000 Billionen.

2) Mit Bezug auf diese Oertlichkeiten sagt unter Andern Fa hian (Foe K. K. 199): „Il y a pour tous les Foe quatre lieux déterminés éternellement: le premier est celui où ils accomplissent la doctrine (*Buddha-Gayâ*); le second celui où ils font tourner la roue de la lo

mit andern Worten, das Wenige, was namentlich über die dem „jetzt Regierenden" zunächst vorangegangenen Buddhas berichtet wird, ist nichts, als dürftige Copie der wirklichen oder legendenhaften Geschichte Çâkjamunis.

Nur in einigen Unwesentlichkeiten unterscheiden sich die allerherrlichst-vollendeten Buddhas von einander. Die einen z. B. stammen aus einem Brahmanen-, die andern aus einem Kschatrijageschlechte; manche werden geboren, wenn die menschliche Lebensdauer hundert Jahre beträgt, andere, wenn dieselbe auf tausend, zwanzigtausend, achtzigtausend Jahre u.s. w. gestiegen ist, und das Alter, welches jeder von ihnen erreicht, ehe er in Nirvâna eingeht, richtet sich nach der jedesmaligen menschlichen Lebensdauer, so dass einige derselben tausend, andere viele tausend, andere nicht hundert Jahre alt geworden sind. Auch das Maass ihres Körpers differirt je nach der Periode, in welcher sie erscheinen und stimmt ebenfalls zu der jedesmaligen Grösse der menschlichen Gestalt, erhebt sich bei manchen nur auf sechs oder zwölf oder achtzehn Fuss, bei anderen auf zwanzigtausend, achtzigtausend u. s. f., bei noch andern auf eben so viel Meilen u. dgl.

Weil jeder vollendete Buddha das nämliche Gesetz verkündet, das alle seine Vorgänger verkündet haben, und in Lehre und Leben ganz in deren Fusstapfen tritt, heisst er, wie schon oben erwähnt, der „Ebensogehende," der Tathâgata.

Das Gesetz, welches jeder Buddha bei seinem Entschwinden hinterlässt, durchläuft verschiedene Stufen allmähliger Schwächung und Ausartung, bis es zuletzt spurlos erlischt. Da in dem nämlichen Verhältnisse, in welchem der Dharma abnimmt, die Sünde sich mehrt, so geschieht es zuletzt, dass nur selten noch ein athmendes Wesen nach dem Tode in den höheren Himmeln wiedergeboren wird. Darüber wundern sich die Brahmâs und indem sie dem Grunde der wachsenden Sündhaftigkeit nachspüren, finden sie, dass seit langer Zeit kein Buddha auf Erden erschienen ist, so dass nur die schon früher in die „Pfade" der Erlösung Eingegangenen noch Tugendverdienst sich erwerben können. Dann halten sie Rundschau, wer in aller Welt die erforderliche Quali-

(*Mrigradâva* bei Benares); le troisième où ils ont des conférences et où ils soumettent les hérétiques (*Çrâvastî*); le quatrième celui où ils redescendent après qu'ils sont montés au ciel de *Tao li* (*Sâmkâçya*).

fication besitze, um dereinst der Buddhawürde theilhaftig zu werden, und haben sie ihn erspähet, so richten sie seine Gedanken auf dieses hohe Ziel, so dass er bei sich selbst denkt: „Möchte ich einst Buddha werden, um die athmenden Wesen zu erlösen!"

Damit ist er in die Carrière eingetreten: er ist Bôdhisattva, d. h. Candidat der Buddhawürde geworden.[1])

Die Laufbahn der Bôdhisattvas zerfällt in drei Stadien von unermesslicher Länge, in das Stadium des Entschlusses, der Aussicht und der Ernennung. In dem ersten regt sich der Wunsch nach Erlangung der Buddhakraft und steigert sich allmählig zum Entschlusse, im zweiten wird der blosse Entschluss zur Erwartung des Gelingens, im dritten empfängt der Candidat auf seiner Wanderung von einem „ebensogehenden" Buddha, dem er auf Erden begegnet und opfert, die Verheissung, einstiger Buddha zu werden.[2])

Man hat verschiedene, mehr oder minder ausführliche und scholastisch formulirte Verzeichnisse der Eigenschaften und Bedingungen, welche sich in dem Bewerber um das Buddhathum vereinigen müssen und ohne welche er in letzter Instanz sein Ziel nicht erreichen kann. Nur ein Mensch kann Buddha werden und zwar nur ein Mann, keine Frau, ferner nur ein Geistlicher und zwar ein solcher, der die Frucht der vier Dhyânas und die Qualification zum Archat besitzt und in einer früheren Geburt mit einem Buddha zusammengetroffen ist u. s. w.[3])

Die Buddhawürde ist natürlich der Preis höchster Anstrengung und des standhaftesten, unermüdlichsten Strebens. Der Bôdhisattva muss während der zahllosen Aeonen, in den Millionen von Existenzen, in welchen er nach derselben ringt und zu derselben

1) Es ist hier der Begriff des Bôdhisattva in weitester Bedeutung genommen; im engeren Sinne werden diejenigen so genannt, welche nur noch eine einzige Geburt zu bestehen haben, um als allerherrlichst-vollendete Buddhas zu erscheinen.

2) Hardy II, p. 88 flg. Die nördlichen Buddhisten bezeichnen diese drei Perioden in der Wanderungsgeschichte Çâkjamunis als drei Asankhjas, geben aber zu, dass jede derselben viele Weltalter oder grosse Kalpas umfasse (Foe K. K. 334 u. 345). Demnach ist Asankhja hier nur eine Abkürzung für „Asankhja von grossen Kalpas." A. Rémusat Mél. posth. 110.

3) Spiegel „Anecdota Palica" 62 flg. Hardy II, 104 flg. Schiefner „Sûtra der 42 Sätze" l. c. 448.

heranreift, seinen Zweck unausgesetzt verfolgen und zu dem Ende nie ermüden in der Ausübung der sechs grossen Tugenden, „die ans andere Ufer führen" (der *Pâramitâs*), nämlich der Tugend des Mitleids oder der Almosen, der Moralität, der Geduld, der Energie, der Beschaulichkeit und der Weisheit.

Die erste und wichtigste dieser transcendentalen Tugenden oder Vollkommenheiten, die des Mitleids oder der Almosen, hat für den Buddhisten eine viel umfassendere Bedeutung und geht viel weiter, als die entsprechende etwa im Islam oder im Christenthum. Sie ist die unbedingteste, gränzenlose Hingabe alles dessen, was man hat und ist; sie fordert jegliches Opfer, auch das abenteuerlichste, schrecklichste, qualvollste zum Heil der athmenden Wesen, nicht blos der Menschen, sondern selbst des untergeordnetsten Geschöpfs. Wer daher nach der Buddhaschaft strebt, hat Alles, wss nur die tollste Phantasie an Opferfreudigkeit ersinnen mag, zu leisten und zu erschöpfen. Der Bôdhisattva spendet in seinen verschiedenen Geburten Haus und Hof, Hab und Gut, Knecht und Magd, Land und Leute, Weib und Kind als Almosen; er opfert seine Augen, sein Fleisch und Blut, seine Gliedmaassen Stück für Stück; er lässt sein Leben, selbst für die wilden Bestien.

Kaum geringere Verpflichtungen legt ihm die Tugend der Geduld auf: er soll jegliches Unrecht, welches ihm zugefügt wird, Verläumdung, Gewaltthat, Misshandlung, Verspottung u. dgl., ruhig und gleichmüthig, ja freudig ertragen.

Dafür erlangt er aber auch schon unterwegs und noch eh' er ans Ziel kommt, sehr bedeutende Vortheile: er wird nie mehr in einer der Höllen oder als Prêta wiedergeboren, auch nicht als Laus, Wanze, Ameise, Wurm, kurz als Ungeziefer; nie als blind, stumm, taub, lahm oder aussätzig; nie als Weib oder als Zwitter; er verfällt ferner niemals in eine der fünf grossen Sünden und ist nie ein Zweifler. Auch in den Regionen der formlosen Welt wird er nicht wiedergeboren, da in diesen kein Verdienst mehr erworben werden kann.[1])

Nur von einigen wenigen jener unzähligen älteren Buddhas, welche angeblich viele Hunderttausende und Millionen von Kalpas vor dem Büsser der Çâkja im Fleische gewandelt, werden

1) Hardy II, 105. Dies scheint die ältere Lehre zu seyn.

uns Namen genannt und auch sonst wird nicht das Mindeste über sie berichtet, obgleich dogmatischer Weise angenommen wird, dass ihre Lehre und die wesentlichsten Momente ihres Lebens mit denen ihres letzten Nachfolgers übereingestimmt haben.[1]) Nur über die 24 nächsten Vorgänger Çâkjamunis wissen wir etwas aus dessen eigenem Munde, da er auf seiner Wanderung als Bôdhisattva mit ihnen zusammengetroffen, und von jedem dieser Ebensogegangenen die Zusicherung erhalten haben will, dereinst die Buddhawürde zn erlangen. Wir kennen demnach die Namen derselben, die Namen ihrer Eltern, ihren Geburtsort, ihr Lebensalter, ihre Körperlänge, die Namen der zwei Musterschüler und des Famulus jedes einzelnen, auch des heiligen Baumes, den jeder sich erwählt, so wie einige legendenhafte Züge, namentlich hinsichts der Umstände, unter welchen ihnen der Bôdhisattva begegnet und von ihnen als zukünftiger Buddha designirt worden ist. Der erste derselben und der erste, welcher jene Verheissung aussprach, war Dîpangkara Buddha; die andern dürfen wir mit Stillschweigen übergehen — um so mehr, als sie, so viel man weiss, von den nördlichen Buddhisten nicht erwähnt werden[2]) —, mit Ausnahme der sechs letzten, welche alle gleichmässig bekannt sind, und so häufig mit Ausschluss der übrigen und in Verbindung mit Çâkjamuni aufgeführt werden, dass frühere Gelehrte wohl gemeint haben, es seyen nach buddhistischem Dogma überhaupt erst sieben allerherrherrlichst-vollendete Buddhas vorübergegangen.[3])

Es taucht in einigen Quellen, doch ziemlich vereinzelt, die Angabe auf, dass diese sieben sämmtlich noch dem gegenwärtigen

1) Hodgson hat in den „Quotations of his Sketch of Buddhism, im II Vol. des Journ. of the Royal As. Soc. ein Verzeichniss von 143 vorübergegangenen Buddhas gegeben, die er aus mehreren heiligen Büchern zusammengelesen. 54 dergleichen Rgya tscher rol pa II, p. 7.

2) Ihre Namen Mahâvanso cap. 1. Journ. of the As. Soc. of Bengal. VII, 789. Vgl. Turnours „Introduction“ zum ersteren p. XXXII flg. Hardy II, 95. Den *Dîpangkara* kennen auch die nördlichen Buddhisten sehr gut. Bei Sangermano l. c. p. 85 in der Angabe über die 22 und 28 Buddhas ein offenbarer Irrthum; totale Confusion in Uphams Note über diesen Gegenstand zum 1. cap. seines Mahâvanso.

3) Ein Nepalesischer Tractat „Sapta Buddha Stôtra“ (kurze Anrufung der 7 Buddhas, nebst Angabe ihres Geburtsortes, ihrer Lebensdauer und ihres heiligen Baumes) übers. von Wilson As. Res. XVI, 453—455. N. Journ. As. VI, 102.

Weltall, und zwar dem Bhadra-Kalpa, in welchem wir jetzt leben, angehören; in allen übrigen dagegen werden die drei ersten, nämlich Vipaçyin, Çikhin, Viçvabhu in viel frühere Zeiträume versetzt, der zuerst genannte mindestens in das drittletzte, die beiden anderen in das zuletzt untergegangene Universum.[1])

Von den fünf Erlösern, deren sich jeder Bhadra-Kalpa, also auch der unsrige erfreut,[2]) sind mithin, wie schon erwähnt, erst vier erschienen, Namens: Krakutschanda, Kanakamuni, Kâçyapa und Çâkjamuni, der fünfte wird noch erwartet.

Der erste derselben soll das Lehramt geübt haben, als das Lebensalter der Menschen 40,000, der zweite, als es 30,000, der dritte, als es 20,000 Jahre betrug.[3]) Sie waren alle drei Brahmanensöhne, während die übrigen der 24 Buddhas, welche Gautama mit eigenen Augen geschaut hat, sämmtlich aus der Kriegerkaste stammten. Als Heilige und einstige Lenker des noch rollenden Weltalters stehen sie natürlich zur buddhistischen Kirche in einem näheren Verhältnisse als ihre Vorgänger. Man hat über sie eine ziemliche Anzahl von Legenden, die ihrem Nachfolger und Erben in den Mund gelegt werden; man ruft sie in einzelnen Gebetsformeln an, und zeigt noch Reliquien von ihnen.[4])

1) So nach Turnour „Introduction" l. c. Nach Hardy l. c. dagegen wäre *Vipaçyin* 91 Kalpas, *Çikhin* und *Viçvabhu* 31 Kalpas vor dem dermaligen Bhadra-Kalpa erschienen. Hinsichts des *Çikhin* stimmt damit Spiegel „Anecd. Palica" 49. Vgl. Ss. Ssetsen 306.

2) Die Lehre von den 1000 Lenkern (Buddhas) des Bhadra-Kalpa ist späteren Ursprungs, und den südlichen Buddhisten völlig unbekannt. Nach Spiegel (Avesta p. 37 u. 43) dürfte sich dieselbe vielleicht in Folge persischer Einflüsse entwickelt haben, da sich bei den Persern die Idee von 1000 Zoroastern findet. Doch ist es bei der kindischen Liebhaberei der Buddhisten für grosse Zahlen wohl wahrscheinlicher, dass die 1000 Zoroaster den 1000 Buddhas nachgebildet sind, als umgekehrt. Dass der Glaube an die letzteren nicht später, als im vierten Jahrhunderte nach Christo entstanden seyn kann, erhellt aus Foe K. K. 243 u. 352.

3) Die Angaben variiren natürlich auch hier; die obige ist gewählt, weil sie sich, ausser mehreren andern, im Norden und zugleich in Ceylon findet. Hardy II, 96 flg. Ss. Ssetsen 10 u. 11. Vgl. A. Rémus. Mél. posth. 107 u. 116. Pallas II, 70. Foe K. K. 192 flg.

4) In den Namen der beiden ersteren weichen die nördlichen und südlichen Buddhisten unter sich, und im Namen des zweiten die Dschainas von beiden ab. *Krakutschkhanda*, im Pâli *Kakusanda*, chines. *Keu*

Kommt nun jenen zahllosen Buddhas der Vorzeit, oder wenigstens diesen drei Vorkämpfern Çâkjamunis irgendwie historische Wirklichkeit zu?

Der kritische Leser wird diese Frage kaum aufwerfen, besonders wenn er sich erinnert, dass selbst des jetzt regierenden Buddhas geschichtliches Daseyn keinesweges über alle Anzweiflung erhaben ist. In der That aber giebt es Gelehrte, welche Beweise dafür zu haben glauben, dass nicht bloss die drei, sondern alle vier und zwanzig Buddhas, deren Segen der spätere Königssohn von Kapilavastu in früheren Geburten empfangen, wirklich auf Erden gewandelt, und dass von denselben „in unglaublich ferner Zeit jene Lehre gepredigt worden sey, welche Gautama wieder entdeckt habe.“ Noch mehr, man hat berechnen wollen, in welche Jahre Krakutschanda, in welchem Kanakamuni oder Kâçyapa sich zum Buddha emporgeschwungen u. s. w.[1]) Auf solche Beweise und Berechnungen eingehen, hiesse die Zeit wegwerfen.

Möglich, dass der Büsser der Çâkja seine Doctrin als alte, reine, vorbrahmanische Lehre dargestellt hat, etwa wie Luther und Calvin und Fox und Spener die ihrige als echtes, unverfälschtes, vorkatholisches, veritables Christenthum; möglich, dass er sich dabei auf vorgebliche ältere Weisen und Lehrer berufen, und dass er selbst so den Grund zum Dogma von einer Mehrheit der Buddhas gelegt hat. Doch wenn wir dies auch nicht anneh-

leu thsin oder *Keu leu sun*, tib. *Hkor va hdjigs*, mongol. corrumpirt in *Kerkessundi* oder übersetzt durch *Ortschilanggiebdektschi* (die Bedeutung des Sanskritwortes ist, nach Lassen II, 998., unklar; die Tibetaner und Mongolen übertragen es durch „Vernichter der Seelenwanderung“). — *Kanakamuni*, im Pâli *Konâgamana*, bei den Dschaïnas *Kântschana* (Gold); chines. *Ka na kia meu ni* oder *Kiu na han meu ni*, tibet. *Gser thub*, mong. *Ganagamuni* oder *Altan-Tschidaktschi* (der goldene Muni oder Einsiedler); *Kâçyapa*, im Pâli *Kâssapa*, chines. *Kia sche*, tibet. *Od srung*, mongol. *Kasjapa* oder *Gerel Ssakiktschi* (der Lichthüter). Die Siamesen und Burmanen corrumpiren diese Namen auf leicht erkennbare Weise, indem sie ihr *Pra* oder *Phra* (*Çrî, beatus*) ihnen vorsetzen. As. Res. X, 260. Pallegoix I, 440. Sangermano 80. Ein Kloster des Buddha Kâçyapa im Dekhan um 400 n. Chr. Foe K. K. 314 (ein Grottenbau, den indess Fa hian nicht selbst gesehen hat, angeblich aus 5 Stockwerken und 1500 Cellen bestehend.)

1) Forbes giebt als Resultat seines Calcüls die Zahlen: 3101 — 2099 — 1014 vor Chr. G.

men, wenn wir ihn vielmehr als reinen Moralisten und Popular-Philosophen fassen, der sich auf keine historische oder vermeintlich historische Autorität stützte, so lässt sich dennoch leicht erklären, wie jenes Dogma in der Grundanschauung des Buddhismus eingehüllt lag, und bei deren weiterer Entfaltung immer deutlicher und bestimmter heraustrat. Denn wenn wirklich das Werden, die Succession, die Reihenfolge, die oberste kosmologische Kategorie des Buddhismus ist, so darf man sich nicht wundern, dass er durch sie allmählig zur Annahme von unzähligen, einander succedirenden Buddhas getrieben ward, einer Reihenfolge ohne Anfang und Ende. Diese Vorstellung hängt mit der von den Kalpas, von der Zerstörung und Erneuerung des Universums, kurz von dem Rollen der Wesen und Welten, so genau zusammen, dass sie von ihr gar nicht zu trennen ist. Dass aber in derselben nicht die Identität der Person festgehalten wurde, oder um deutlicher zu reden, dass man jener Vorstellung nicht die Wendung gab, als sey es eine und die nämliche Persönlichkeit, welche in jedem Weltalter als Lehrer und Erlöser herabkomme, und dass der Stifter der Kirche, der historische Buddha Çâkjamuni, in seiner Eigenschaft als Buddha ohne Anfang und Ende sey, und als solcher schon unendlich oft erschienen sey und noch erscheinen werde, — das folgt eben aus jenem ersten Grundsatze des Buddhismus: es giebt kein ewiges Seyn, also auch keine ewige Persönlichkeit, sondern nur ein ewiges Werden. Zum künftigen Buddha konnte der jetzt Regierende schon deshalb nicht gestempelt werden, weil er immerdar verkündet haben sollte, dass er nach seinem Tode in die totale Vernichtung eingehen werde.

Bis auf Weiteres sind daher sämmtliche Buddhas der Vorzeit nicht für historische, nicht einmal für mythische, sondern lediglich für dogmatische, mythologisch-phantastische Personen zu halten.

Der jetzt regierende historische Buddha hat nun eine lange, lange, unendliche Wanderungsgeschichte durchlebt, bevor er zum Lehrer der drei Welten völlig gereift, zum letzten Male aus dem Schoosse der Mahâ-Mâjâ als Çâkja wiedergeboren worden ist. Als Brahmâ — so hebt sie an — einst vor nicht in Gedanken zu fassenden Kalpas herabschaute, um zu sehen, wer unter allen lebenden Wesen die Fähigkeit zu einem künftigen Buddha in sich trage, gewahrte er, wie ein Jüngling, der auf der Fahrt nach Suvarnabhûmi vom wüthendsten Sturme überfallen war, seine

alte Mutter auf dem Rücken nahm, und ungeschreckt durch die rings umdrohenden Gefahren dieselbe mitten durch die tosenden Wogen und die Schaaren der Haifische und anderer Ungeheuer der Tiefe ans Ufer trug. „Dieser Jüngling," dachte der Götterkönig, „hat den nöthigen Muth und die Standhaftigkeit," und senkte ihm den Wunsch ins Herz: „Möchte ich dereinst Buddha werden und die Welt erlösen!" Damit beginnt für den Erkornen die Periode des Entschlusses, und wie lange sie gewährt hat, kann man daraus entnehmen, dass während derselben 125,000 Buddhas erschienen seyn sollen. Das zweite Stadium, das der Erwartung, soll sogar 387,000 Buddhas zur Reife gebracht haben. Endlich gelingt es ihm, einem Allerherrlichst-Vollendeten zu begegnen: er sieht den Buddha Dîpangkara, den ersten jener vier und zwanzig, opfert ihm Blumen, und wird von ihm zum einstigen Buddha ernannt.[1]) Noch im sechsten Jahrhunderte n. Chr. zeigte man die Stellen, wo dies geschehen, und wo der Bôdhisattva die Blumen gekauft haben sollte: sie lagen nicht weit von dem heutigen Dschallalabad, dicht bei dem von den Gläubigen hochgefeierten Nagara oder Nagarahâra. Beide waren mit Stûpas geschmückt, von denen der eine noch aus der Zeit des Buddha Dîpangkara herrühren sollte, indem er zwar bei jeder Weltzerstörung untergegangen, beim Beginn des neuen Kalpas aber sogleich wieder hervorgetreten sey.

Die Legenden über die Wanderungsgeschichte Çâkjamunis, die sogenannten Djâtakas (Geburten) oder Djâtakamâlas (Ge-

1) Die obigen Zahlen nach Hardy II, 90 flg. Man hat natürlich auch andere Angaben. Nach A. Rémusat Mél. posth. l. c. 116 wären im ersten Asankhja von Kalpas 75,000, im zweiten 76,000 (wovon Dîpangkara der letzte), im dritten 77,000 Buddhas herabgekommen; nach „der Weise und der Thor" p. 113: im ersten 88,000, im zweiten 99,000, im dritten 100,000. Nach Mahâvanso cap. 1 hat die Bôdhisattva-Carrière des jetzigen Buddha überhaupt erst seit der Begegnung mit Dîpangkara begonnen. Dies scheint die ältere Auffassung zu seyn; später nahm man noch einen andern, viel älteren Dîpangkara an (*Purâna Dîpangkara*), von welchem jener spätere Dîpangkara als Bôdhisattva die Verheissung der Buddhawürde erhalten habe. Der Buddha Dîpangkara soll damals dem Bôdhisattva gleiches Namens verkündet haben, dass ein Prinz, welcher dem letzteren Oel zum Almosen gegeben, einst zum Buddhathum gelangen werde. Dieser Prinz war der spätere Çâkjamuni u. dgl.

burtskränze) bilden einen Lieblingsgegenstand der ost-asiatischen Mönchsdichtung und einen besonderen Zweig der buddhistischen Literatur. Auch die heilige Malerei und Plastik, wie die scenische und dramatische Darstellung bei Festen und Processionen schöpft gern aus denselben. Erzählungen der Art finden sich schon in den älteren Sûtras, und noch jetzt scheint die pia fraus und die Einfalt in diesem Fache fortzuarbeiten, gerade wie die katholische Legende bis auf diesen Tag immer noch weiter dichtet und weiter lügt. Wenn daher die südlichen Buddhisten 550 derselben zu einem Buche zusammengefasst haben, so muss man nicht glauben, dass damit die Zahl der Legenden dieses Schlages überhaupt erschöpft sey;[1]) schon jetzt kennen wir bei den nördlichen Buddhisten eine Menge derartiger Geschichten, welche in jener Sammlung fehlen.[2]) Die meisten derselben sind offenbar jüngeren Ursprungs, ja die ganze Gattung, als getrennt von den Sûtras, gehört nicht dem älteren Buddhismus an, was schon daraus erhellt, dass die eben erwähnte Sammlung nicht in den heiligen Codex der Singhalesen aufgenommen, also nicht eigentlich kanonisch ist.[3]) Andererseits verlegen die Chinesen, Tibetaner u. s. w. den Schauplatz gerade der gefeiertsten früheren Thaten und Existenzen des nunmehr Allerherrlichst-Vollendeten, derjenigen, in welchen er seine Opferfreudigkeit am gländzendsten bewährt hat, in Gegenden, die erst in Açôkas Tagen oder noch später buddhisirt worden sind, namentlich ins Pentschab, nach Kaschmir, Afghanistan u. s. w. Viele dieser Geschichten scheinen daher zu dem Zwecke erfunden

1) Die Namen der 550 ***Djâtakas*** b. Upham III, 296 flg.

2) Die oft angeführte, tibetanische Legendensammlung Dsanglun oder „der Weise und der Thor“ enthällt deren eine gute Anzahl. Ein anderes tibetanisches Werk über die Verkörperungen des gegenwärtigen Buddha in den Petersb. Mél. As. I, 408: „Reihenfolge der Wiedergeburten des allwissenden Lehrers.“ Hindeutungen auf viele derselben Rgya tscher rol pa II, 161—169.

3) Hardy II, 99. Nach Pallegoix II, 2 gelten die letzten zehn Verkörperungen in Siam für kanonisch. Fa hian an der schon oben erwähnten Stelle (Foe K. K. 335), spricht von nur 500 Geburten des Buddha, welche auf Ceylon dargestellt würden. Auch der Rgya tscher rol pa II, 34 scheint nur 500 derselben zu kennen. Bei Hodgson „Sketsch of Buddhism“ l. c. heisst es, dass der Bôdhisattva 501 Körper durchwandert habe, was mit den obigen Angabenst immt, insofern dessen letzte Geburt als Çâkjamuni mitgezählt wird.

zu seyn, um der Buddhareligion in den genannten Ländern eine historische oder eigentlich vorhistorische Basis zu geben. Durch sie ward bewiesen, dass der Religionsstifter seit undenklichen Zeiten die dortigen Völker gesegnet, dass er unter ihren Vorfahren im Fleische gewandelt, und die ersten Samenkörner der Lehre ausgestreut habe, genug, dass der Buddha und der Buddhismus hier eigentlich längst zu Hause seyen, was dann durch Auffindung von Reliquien und heiligen Fusstapfen auch dem Schwergläubigen ad oculos demonstrirt werden konnte. Es zeugt endlich nicht eben für das hohe Alterthum der Djâtakas, dass man unter ihnen auch anderweitig hergeholten Histörchen begegnet, äsopischen Fabeln, wie der vom Kranich, welcher dem Wolfe den Knochen aus dem Halse zieht, Episoden aus den epischen Cyklen, z. B. jener aus dem Râmâjana, in welcher der blinde Sohn, der seine Eltern in der Einsamkeit ernährt, beim Wasserholen vom Könige erschossen wird u. dgl.

In jenen 550 Verkörperungen, welche die Singhalesen verzeichnet haben, soll der Bôdhisattva erschienen seyn: 83mal als Einsiedler, 58mal als König, 43mal als Baumgottheit, 26mal als Religionslehrer, 24mal als Hofmann, 24mal als Brahmane, 24mal als Prinz, 23mal als Edelmann, 22mal als Gelehrter, 20mal als Gott Indra, 18mal als Affe, 13mal als Kaufmann, 12mal als Reicher, 10mal als Hirsch, 10mal als Löwe, 10mal als Gänsekönig, 6mal als Schnepfe, 6mal als Elephant, 5mal als Vogel(?), 5mal als Sclave, 5mal als Goldadler, 4mal als Pferd, 4 mal als Stier, 4mal als Mahâ Brahmâ, 4mal als Pfau, 4mal als Schlange, 3mal als Töpfer, 3mal als Kastenloser, 3mal als Leguan, 2mal als Fisch, desgleichen 2mal als Elephantenreiber, Ratte, Krähe, Specht, Dieb und Ferkel; 1mal als Hund, als Arzt für den Schlangenbiss, als Gauner, Maurer, Schmid, Teufelstänzer, Schulmeister, Silberschmid, Zimmermann, Wasservogel, Frosch, Hase, Hahn, Weihe, Dschungelvogel und Kindurâ[1])

In allen diesen Existenzen, und in zahllosen andern hat der Bôdhisattva, obwohl durch die Wirkungen früherer Schuld oft in die untersten Schichten der Menschheit, ja in die Thierheit hin-

1) Hardy II, 100. Die Liste ist ungenau, denn sie ergiebt nur 486 Geburten.

abgezogen, mit unwandelbarer Energie sein Ziel verfolgt, unausgesetzt die sechs grossen Tugenden geübt, und für das Heil der athmenden Wesen geduldet und gelitten. Die ganze Legende seiner Wiedergeburten ist eine endlose Leidensgeschichte, die von der Phantasie der Bettelmönche mit den abenteuerlichsten Qualen und Opferungen und Todesarten ausgeschmückt worden. Nichts als Blut und Knochen, zerhacktes Fleisch, Verstümmelungen, ausgerissene Augen, Kopfabschneidereien u. s. w. Wenn der Bôdhisattva — heisst es — nur um eine der transcendenten Tugenden bis zur höchsten Vollkommenheit zu erfüllen, in tausend Geburten auch nur einen einzigen Tropfen Bluts vergossen hätte, so würde des Blutes mehr seyn, als Wasser in tausend Oceanen; oder wenn er in tausend Geburten nur ein Stück seines Fleisches so gross wie ein Senfkorn geopfert, so wäre des geopferten Fleisches ins Gesammt doch mehr, als Erde in tausend Welten ist; oder hätte er in tausend Geburten sein Haupt auch nur ein einziges Mal dargebracht, so würde die Masse der geopferten Häupter doch den Berg Mêru überragen; oder hätte er in tausend Geburten nur einmal seine Augen ausgerissen, so würde die Menge der ausgerissenen Augen doch grösser seyn, als die Zahl der Sterne in tausend Welten u. s. f.

In einer späteren Legende fasst der Siegreich-Vollendete die bekanntesten seiner früheren Hingebungen und Selbstaufopferungen kurz zusammen, indem er sich mit dem vornehmsten seiner Musterschüler vergleicht. „Çâriputtra" — spricht er — „hat während drei Aufeinanderfolgen von unzählbaren Kalpas weder grossen Eifer in schweren Bussübungen gezeigt, noch auch in hundert Kalpas eine verdienstliche Handlung verrichtet. Während aller seiner Geburten hat Çâriputtra die schweren Verrichtungen, sich den Kopf abschneiden, die Augen ausstechen, die Knochen, das Mark und das Fleisch ausschneiden, das Blut abzapfen, die Haut abziehen, die Füsse, Hände, Ohren und Nase abschneiden zu lassen, und damit eine Gabe darzubringen, nicht vollführt. Çâriputtra hat weder seinen Körper der Tigerin preisgegeben, noch ist er in den Feuerpfuhl gesprungen, noch hat er tausend eiserne Nägel in seinen Körper schlagen, noch auch tausend Lampen in denselben stecken lassen. Çâriputtra hat weder Land, noch Städte, noch Weib, noch Kind, noch Sclave oder Sclavin, noch Elephant, noch

Pferd, noch die sieben Gattungen Kleinodien als wohlthätige Gaben gespendet."[1])

Uebrigens ist dies Martyrthum keinesweges im Sinne brahmanischer oder katholischer Casteiung und Selbstpeinigung zu fassen, welche an und für sich geistlichen Werth haben soll. Die qualvollen Opfer, welche der Bôdhisattva übernimmt, sind vielmehr nie Selbstzweck und haben nur Werth, insoweit durch sie das Heil der Wesen gefördert wird. Er giebt z. B. sein Fleisch und Blut hin, um Verschmachtende zu retten, er lässt das Leben, um das Leben anderer Geschöpfe zu erhalten, oder sie vor bösen Handlungen zu bewahren u. dgl. Selbst das letzte Ziel, um dessen Willen alle diese „Almosen" gebracht werden, ist kein selbstsüchtiges; denn die Buddhawürde wird nur gesucht, um die athmenden Wesen zu erlösen.

Die Djâtakas der südlichen Buddhisten spielen fast alle unter einem Könige Brahmadatta von Benares —, es müssen demnach Hunderte von Königen dieses Namens nach einander in der genannten Stadt geherrscht haben —; die nördlichen dagegen versetzen, wie gesagt, die Scene der eclatantesten Thaten und Leiden aus der Wanderungsgeschichte ihres Erlösers in die Indusgegenden, welche um die Zeit von Christi Geburt und in den nächstfolgenden Jahrhunderten, in denen dieser Zweig der Legendendichtung in voller Blüthe gestanden zu haben scheint, Centralpunkte des Buddhismus waren. Stûpas schmückten da jene Stätten der heiligen Erinnerung, und beglaubigten dem Gläubigen die Wahrheit der Tradition. So zeigt man zu Taxaçilâ (Taxila) die Stellen, wo er einst als Prinz die hungrige Tigerin und ihre Jungen mit seinem Körper gespeist, und wo er als König niedergekniet, um sich von dem habgierigen Brahmanen das Haupt abschlagen zu

1) Der Weise und der Thor p. 112 flg. Vgl. Foe K. K. 334 u. 335. Aehnlich bei Hardy II, 365: „No one can compute the number of the garments, ornaments, couches, chariots, slaves, cattle, villages, fields, pearls, and gems, I have given in alms since the time when I resolved upon becoming Budha; nor can any one calculate the number of eyes, heads, and children I have given; and if a lac, a kêla of brahmans were to try to discover the virtue of my pâramitâs, all that they could discover would be only like the eye of a needle in comparison to the sky, or a mustard seed to the great ocean, or the portion of mould taken into mouth of a worm, to the whole earth.

lassen;[1]) wenige Meilen südlich davon den Ort, wo er seine abgeschundene Haut als Schreibtafel, seine Knochensplitter als Griffel und sein Blut als Tinte gebrauchte, um eine fast verloren gegangene Strophe des Dharma aufzuzeichnen[2]): man sah da noch im 6. Jahrhunderte n. Chr. die weissen Fettflecke von dem Marke, das auf die Steine geträufelt war, als er zu dem heiligen Zweck sein Gebein zerhackt hatte. Noch weiter gen Westen, im Lande der Gândhâra, unweit Pischauer, bezeichnete ein Thurm den Ort, wo er — ebenfalls als König — das Almosen seiner Augen dargebracht, und noch einige Tagereisen weiter westwärts konnte man die Stätte besuchen, wo er das Leben einer Taube, die an seinen Busen geflüchtet war, von dem verfolgenden Sperber mit dem eigenen Leib und Leben erkauft haben sollte[3]) u. s. w.

Wie unsäglich langweilig die Weltanschauung der Buddhisten ist, und wie unersättlich ihre Phantasie nach dergleichen heilig-ekelhaften Folter- und Henkergeschichten, und andrerseits nach Uebertreibung der Zahlen, erhellt recht deutlich daraus, dass man in späteren Jahrhunderten zu der unsinnigen Annahme fortschritt, der Bôdhisattva habe jede dieser Scenen auf die nämliche Art, an dem nämlichen Orte, tausendmal hintereinander, d. h. in tausend auf einander folgenden Existenzen, doch — so zu sagen — unter derselben Maske durchgemacht. Also in tausend Lebensläufen sollte er über die Gândhâra geherrscht, und in dieser Eigenschaft tausendmal daselbst seine Augen geopfert, desgleichen tausendmal König Tschandraprabha von Taxaçilâ geheissen und als solcher tausendmal das Almosen seines Hauptes gebracht haben.[4])

1) Foe K. K. 74. Vgl. Der Weise und der Thor 23. Schmidts „Forschungen“ 184. Die Singhalesen kennen die erstere Legende ebenfalls, verlegen sie jedoch anderswohin, und es ist ihnen zufolge kein Königssohn, sondern ein Brahmane, der sich der Tigerin preisgiebt. Hardy II, 92.

2) Foe K. K. 50 u. 55. Neumann „Pilgerfahrten“ 59. Der Weise und der Thor 15.

3) Foe K. K. 64, 66 u. 354. Der Weise und der Thor 17 flg. Die Geschichte von der Taube und dem Sperber ist bekanntlich auch im Mahâbârata zu finden. Vgl. die Note zu § 72 p. 16 in Grauls „Kural des Tiruvalluver.“

4) So nach Hiouen Ths. 85, 89 u. 262. Da die älteren chinesischen Pilgrime, deren Relationen bekannt sind, zwar jene Legenden, aber nicht die Vertausendfachung derselben kennen, so darf man wohl daraus

Ja es taucht wohl die Ansicht auf, dass die Tugend der Almosen oder des Mitleids erst transcendent werde, und ans Jenseits der Vollkommenheit gelange, wenn jede Probe tausendmal bestanden, und jedes denkbare oder doch vorschriftsmässige Opfer tausendmal vollzogen sey.[1])

Die letzte oder vielmehr vorletzte der Existenzen, in welcher der Bôdhisattva die vollendete Reife erlangt hat, um sein letztes Erdenwallen im Schoosse der Königin von Kapilavastu anzutreten, und sich dann mit der Buddhawürde zu bekleiden, ist natürlich die gefeiertste unter allen, und heisst die grosse Geburt (*Mahâ djâtaka*). Die Legende derselben, die Geschichte des Königssohnes Vêssantara, ist, wie es scheint, allen buddhistischen Völkern bekannt, bei den Kalmyken eben so populär, wie auf Ceylon und in Siam, ein Volksbuch etwa in Sinn und Stil des Kaisers Octavian oder der heiligen Genofeva.[2])

Vêssantara, der Königssohn, war so mitleidsvoll, dass er Alles hingab, um was man ihn ansprach. Er besass einen weissen Elephanten, dessen Verdienste so gross waren, dass derselbe die Macht hatte, Regen herabzuziehen. Als nun einst in dem benachbarten Kalinga anhaltende Dürre herrschte, sandten die Bewohner an den Prinzen, und baten um das wunderthätige Thier: ihre Bitte ward gewährt. Da erhob sich das Volk, stürmte zum Palaste und zwang den König, seinen Sohn zu verbannen. Dieser zog aus, begleitet von seiner Gattin und seinen beiden Kindern.

schliessen, dass diese letztere erst ein Product des 6. oder 7. Jahrhunderts n. Chr. sey.

1) Wenigstens sagt König Tschandraprabha (tibet. *Da od* „Mondschein"), bevor ihm das Haupt abgehauen wird (Der Weise und der Thor p. 181): „Da ich in früher vergangener Zeit an diesem nämlichen Baume meinen Kopf bereits 999 Male als Gabe dargebracht habe, und nun durch dieses tausendste Mal das an das Jenseits Gelangen (*Pâramitâ*) die Hingabe vollständig erfüllt werden soll, so lege meinem Vorsatze zur Erlangung der höchsten Vollkommenheit keinen Aufenthalt und kein Hinderniss in den Weg."

2) Die Sanskritform des Namens ist nach Burnouf (Lotus 411) *Vâicyântara*. Die Erzählung b. Hardy II, 116—124. Upham „The history and doctrine of Buddhism" 36—38, nebst den dazu gehörigen Abbildungen. Pallegoix II, 3 flg. Bergmann III, 287—302 hat sie abgekürzt, und in Einzelnheiten unverständlich aus dem Kalmykischen übersetzt. *Vêssantara* heisst bei den Kalmyken *Uschandarchan*; in Siam *Vètsandon*.

Was ihm der Vater an Schätzen mitgegeben: Gold, Silber, Elephanten, Sclaven u. s. w., vertheilte er unter die Armen, die weinend seiner Spur folgten. Nichts hatte er mehr, als den Wagen, in welchem er mit den Seinigen sass und die Pferde, die ihn zogen. Da nahete sich ein Brahmane und bat um ein Almosen, Vêssantara gab ihm die Pferde und zog selbst den Wagen. Flehend nahete sich alsbald ein zweiter, da hiess er Frau und Kinder aussteigen, und gab ihm den Wagen. Wandernd verfolgten sie den Weg, und gelangten unter brennender Sonne in eine dürre Gegend. Blasen bedeckten die Sohlen ihrer Füsse; sie konnten nicht weiter und lagen ermattet. Vêssantara aber entfernte sich, schnitt heimlich ein Stück Fleisch aus seiner Lende, kochte es, und reichte es den Seinigen zur Stärkung.[1]) Drauf richteten sie ihre Schritte nach einem Walde am Fusse des Himalaya, und hier baute sich Vêssantara eine Hütte, in der er als Einsiedler lebte. Als die Mutter einst gegangen war, um Beeren zu sammeln, trat ein alter, hässlicher Brahmane vor den Büsser, und forderte von ihm die Kinder als Gabe. „Möchte ich dafür in künftigen Geburten Buddha werden!“ dachte Vêssantara, und gab sie ihm. Aber die Kinder entliefen unterweges dem grausamen Alten, und kehrten zum Vater zurück. Doch auch der Brahmane kehrte zurück, band die Weinenden vor den Augen des weinenden Vaters, und trieb sie mit der Peitsche vor sich her. Die Thiere des Waldes, die Vögel in der Luft, die Sterne am blauen Himmel weinten über den Anblick. Im Hause des Alten mussten die Kinder die niedrigsten Dienste verrichten, wohnten in einem Stalle, und wurden oft bis auf's Blut gegeisselt.[2]) Endlich kam die Stunde der Erlösung: der alte König erfuhr das Schicksal seiner Enkel,

1) Dieser Zug nur in der kalmykischen Version.

2) Ich bin überzeugt, dass folgende Stelle aus dem Berichte Sung yun tse's und Hoei sengs über das Land Udyâna (Foe K. K. 51) sich auf Vêssantaras Kinder bezieht: „En descendant de la montagne, au nord-est, à cinquante pas, est le lieu où le prince et la princesse firent le tour d'un arbre sans se séparer, et où les Brahmanes les flagollèrent de manière à faire couler le sang à terre. Cet arbre subsiste encore et conserve les gouttes de sang, dont il fut arrosé.“ Bei Neumann l. c. lauten freilich die Worte ganz anders (p. 60). — Diese Vermuthung bestätigt sich durch die kürzlich erschienenen „Voyages des Pèler. Bouddh.“ 122 u. 123, aus denen wir zugleich ersehen, dass *Vêssantara* auch *Sudâna* (chin. *Su ta na*) genannt wird. Vgl. Foe K. K. 335 u. 348.

löste dieselben mit vielem Golde, und rief seinen Sohn aus der Verbannung zurück. Lang dauerten die Feste der Freude und Wiedervereinigung.

Die körperlichen und Seelen-Schmerzen der Auswandrer, namentlich des Bôdhisattva, der Jammer der Mutter, als sie aus dem Walde zurückkehrend ihre Kinder nicht findet, die Angst und die Leiden der letztern, die Freuden des Wiedersehens, diese und andre Züge sind ganz im mittelalterlichen Legendenstyle gehalten, und keine Geschichte hat je mehr Thränen ausgepresst, als die vom König Vêssantara.[1])

Uebrigens erscheint in ihr, wie in vielen Djâtakas, Indra als Deus ex machina, wie etwa die Mutter Maria in christlichen Heiligengeschichten.

Bei seinem seligen Ende erhob sich König Vêssantara in den Himmel Tuschita, um sich von da in Gestalt des weissen Elephanten in den Leib des Mahâ Mâjâ herabzusenken, und als Çâkja geboren zu werden. Uebrigens blieb auch in dieser folgenden Geburt die ganze Familie bei einander, wie sie schon in unzähligen früheren Existenzen in den nämlichen oder doch wenig abweichenden Verhältnissen vereinigt gewesen war[2]): Vêssantaras einstiger Vater war als Çâkjamunis Vater Çuddhôdana, die Mutter als Mahâ Mâjâ, die Gattin des Jaçôdharâ, der Sohn als Rahula, die Tochter — da der Büsser der Çâkja keinen weiblichen Sprossen gehabt haben soll — als die Musternonne Utpalavarnâ, der böse Brahmane endlich als Dêvadatta wiedergeboren.

1) Pallegoix: Les talapoines la prêchent chaque année, de manière à faire couler les larmes de leurs auditeurs. An Bergmann richtete die Tochter des kalmykischen Vice-Chans die Frage, „ob er den Uschandarçhan ohne Thränen lesen könne.“ Der Tempel der Weissen-Elephanten-Halle bei Pischauer, dessen die chinesischen Pilgrime erwähnen, war ohne Zweifel zu Ehren König Vêssantaras erbaut. „Innerhalb des Tempels“ — heisst es (bei Neumann l. c. p. 64; im Foe K. K. 355 ist hier eine Lücke) — „sieht man den Erstgeborenen und die Gemahlin abgebildet. Man sieht auch die Abbildungen eines Kindes, eines bettelnden Weibes und eines Brahmanen. Die Eingeborenen können diese Abbildungen nicht ohne Mitleiden und ohne still vor sich hin zu weinen ansehen.“

2) *Mahêdêvî* soll nach einzelnen Angaben in allen 500 oder 550 Djâtakas Mutter und *Çuddhôdana* Vater des Bôdhisattva gewesen seyn.

Die Lebensgeschichte und der Tod Çâkjamuni Buddhas sind oben erzählt worden.

Das Gesetz, welches er hinterlassen hat, wird 5000 Jahre dauern, und dann zugleich mit dessen Reliquien gänzlich verschwinden.[1]) Dann erscheint Mâitrêya Buddha,[2]) den jener schon im Himmel Tuschita zu seinem Nachfolger gekrönt hat, und stellt die vergessene Lehre wieder her; das menschliche Lebensalter, durch die Sündhaftigkeit und Entartung der Wesen auf 10 Jahre gefallen, steigt wiederum auf 80,000 und Tugend und Heiligkeit, Glück und Friede werden wieder heimisch auf Erden.

Mâtrêya, der buddhistische Messias, wird von allen buddhistischen Schulen und Secten genannt und erwartet, und dies Dogma ist jedenfalls viel älter, als die grossen Verfolgungen und endliche Vertreibung der Buddhisten aus Indien, obwohl allerdings zeitweilige Bedrückungen zur Ausbildung desselben beigetragen haben können.[3])

1) Die vollkommene Stufe der Religion soll 500, die scheinbare 1000 und die letzte 3000 Jahre währen (Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes III, 112. Neumann „Pilgerfahrten" 9 u. 15); dazu muss man dann noch 500 Jahre rechnen, in welchen sie völlig untergeht. Nach A. Csoma in den As. Res. XX, 441 soll dagegen die vollkommene Stufe der Religion 800 Jahre dauern. Vgl. Lotus 365 flg. Hardy I, 429.

2) *Mâitrêya* („der Mitleidige, Liebevolle" von *Mâitrî*, der buddhistischen caritas oder allgemeinen Wesensliebe), im Pâli *Mettêyyo*, im Singhal. *Maitri*, siam. *Metrai*, chines. *Mi le phu sa* oder *Tse schi*, tibet. *Byamps pa* (*Dschampa*), mongol. *Maidari*. Er heisst auch *Adjita* „der Unbesiegbare." Burnouf 102. Foe K. K. 33, 323.

3) Weber (Die neuesten Forschungen über den Buddhismus p. 4) behauptet, die Prophezeihung, dass die Lehre 5000 Jahre bestehe, und alsdann Mâitrêya Buddha herabkommen werde, sey „durch die Verfolgungen, resp. Vertreibung des Buddhismus in Indien hervorgerufen, und denselben posterior." Dem widerspricht, abgesehen von allem Anderen, dass die chinesischen Pilger nicht bloss die Sage vom Mâitrêya, sondern auch schon die viel spätere von den 1000 Buddhas dieses Badhra-Kalpas kennen. Auch scheint Fa hian (Foe K. K. 351) auf Ceylon die Zahl der Jahrhunderte, welche bis auf Mâitrêyas Erscheinung vergehen sollen, erfahren zu haben, hat sie aber vergessen. In dem sechsmal dort sich wiederholenden „onze cents ans" steckt ein Uebersetzungsfehler; anstatt dessen ist zu setzen: „tant de centaines d'années." St. Julien Vorrede zum Hiouen Ths. XII.

So weit von den Buddhas oder Bôdhisattvas; denn hier handelt es sich nur um deren äussere Geschichte. Ihr Zweck ist die Erlösung der athmenden Wesen, das Mittel zur Erreichung aber der Vinaya; der Vinaya ist die Seele des guten Gesetzes.

II.

Vinaya.

Vinaya,[1]) im brahmanischen Sinne „Bescheidenheit," bedeutet im buddhistischen „Unterdrückung, Zucht, gute Führung."[2]) Als Zweig der Lehre und des Codex enthält er das Disciplinargesetz für die Geistlichen, und ist zunächst nur für diese bestimmt. Die Moral (*Çila*), deren allgemeinste Vorschriften auch für den Laien gelten, fällt nach buddhistischer Anschauung mit der Disciplin zusammen, bildet nur einen Theil derselben. Endlich ist auch der Cultus, wie sich zeigen wird, blos ein Ausfluss der Disciplin. Mithin umfasst der Vinaya die religiöse Praxis überhaupt, die gesammte thatsächliche Verwirklichung und Darstellung des guten Gesetzes, und wir begreifen demnach darunter: das Mönchthum und die Regel, die irdische und überirdische Hierarchie, das Laienthum und die Moral, die Kirche und den Cultus und dessen sublimste Spitze, die Beschauung und Meditation.

Das Mönchthum und die Regel.

Çâkjamuni ist der Erste, der die Welt mit Klöstern und Mönchen erfüllt hat.

Er begann, wie wir gesehen, in ganz praktischer Weise damit, dass er Mitglieder aller Kasten, auch der unreinen, zum geistlichen

1) Im Pâli *Vineyo*, siam. *Vinai*, burm. *Vini*, chines. *Pi na ye* oder *Liu*, tibet. *Dul va* oder (als „Vorschrift") auch *Kah*, mongol. *Dzinaï*. (?)

2) Spiegel „Jahrbücher f. wissensch. Kritik v. 1845" p. 543. Anecdota Palica 83. Burnouf 37 flg. Foe K. K. 108 flg.

Leben berief, und dadurch dem religiösen und philosophischen Bettlerthum die breiteste Grundlage gab. Die ganze weitere Entfaltung der buddhistischen Lehre und Kirche war durch diesen ersten Schritt bedingt und vorgezeichnet. Damit war der erblichen Priesterkaste die geistliche Brüderschaft, dem Vorrechte der Geburt das persönliche Tugendverdienst, den offenbarten Veden, die ja nur den „Zweimalgeborenen" zugänglich waren, die menschliche Intelligenz, den Göttern des Himmels der im Fleisch geborene, durch sich selbst vollendete Weise (*Buddha*), dem Cäremonialgesetze die Moral, der Schulphilosophie die populäre Pflichtenlehre, dem vereinzelten Eremitenthum die gemeinsame Disciplin, der nationalen Absperrung das Weltbürgerthum entgegensetzt.

Ursprünglich und zunächst erscheint daher der Çâkja nur als Reformator des brahmanischen Anachorenthums: er ist Stifter des ersten Cönobitenordens, dessen die Geschichte gedenkt, und zwar eines Bettelordens. Schon oben haben wir ihn mit Pachomius verglichen: gleich diesem, hat er zuerst Gemeinsamkeit zum Princip des Büsserlebens gemacht, und Eremiten zu einem geschlossenen Körper vereinigt. Im Uebrigen kann seine Schöpfung viel passender mit der des heiligen Franciscus zusammengestellt werden.

Die buddhistischen Religiosen — und nur aus solchen bestand wohl uranfänglich die buddhistische Gemeinde — werden, gleich den brahmanischen, Çramana genannt, d. i. Sinnenbändiger, Enthaltsame, Ehelose. „Çramana heisst derjenige, welcher, nachdem er seine Verwandten verlassen, vom Hause gezogen, in der Lehre geweilt, die Natur des Geistes erschaut, und das Gesetz des Nichtzusammengesetzten begriffen hat."[1]) Ihm, „der

1) Sûtra der 42 Sätze l. c. 438. Schott l. c. 18 übersetzt die Stelle nach dem chinesischen Texte: „Der seinen Verwandten entsagt, sein Haus verlässt, und sich's zum Gesetze macht, sein Herz zu erkennen, zum Urseyn durchzudringen und das Nichts zu lösen (zu ergründen), heisst *Çramana*." Vgl. Dhammapadam p. 47. *Çramana*, im Pâli *Samana*, chines. *Sang men* od. *Scha men*, tibet. *Dge sby ong* (*Gedschong*); bei den Griechen *Σαρμᾶναι*, nach einer falschen Lesart bei Strabo auch *Γαρμᾶναι* oder *Γερμᾶναι*, nach der Pâliform *Σαμαναῖοι*, auch *Σεμνοί*, mit welchem letzteren Ausdrucke stets die buddhistischen Enthaltsamen (nicht die brahmanischen) von den Alten bezeichnet werden. Lassen II, 700. Vgl. Schwanebeck l. c. 46 flg. Ueber die Bedeutung des Wortes Burnouf I, 78. Foe K. K. 13. Das tungusische *Saman* (Schamane, Geisterbeschwörer) hängt mit demselben nicht zusammen. Der

das Haus verlassen hat," steht der „Hausherr," der „Familienvater" gegenüber. Da ferner die Söhne des Buddha die Verpflichtung haben, nur von Almosen zu leben, so werden sie auch schlechtweg Bhixu „Bettler" genannt, eine Bezeichnung, die ebenfalls dem brahmanischen Sprachgebrauche entlehnt ist.[1])

Also Enthaltsamkeit und Betteln — das besagen schon die Namen — sind die allgemeinsten Prädicate des buddhistischen Mönchs. Anfangs mag auch die Regel so einfach gewesen seyn, dass sie kaum weitere Verpflichtungen auferlegte, als die, welche aus dem Gelübde der Keuschheit und Armuth — beide im strengsten und umfassendsten Sinne genommen — unmittelbar folgerten; nach und nach aber, zugleich mit der Ausbildung des eigentlichen, stätigen Klosterlebens, und mit der Entwickelung hierarchischer

Name *Bonzen*, mit welchem seit den Tagen des heiligen *Xaver* (Sancti Francisci Xaverii Epistol. libr. V. Pragae 1750; zuerst wird das Wort im vierten Briefe des dritten Buches gebraucht p. 233) die buddhistischen Priester von den Europäern gewöhnlich belegt werden, ist entweder aus der japanischen Aussprache des chinesischen *Fan seng* (indischer Geistlicher, japanisch *Bon si*) oder *Fa sse* (Lehrer des Gesetzes, japanisch *Bô si*) entstanden. Schott l. c. 19 und dessen „Entwurf einer Beschreibung der chinesischen Literatur" p. 38. Das Wort *Ho schang*, wie man in China meistens die buddhistischen Priester des älteren Ritus zum Unterschiede von den Lamen benennt, ist nach Rémusat (Foe K. K. 181) nicht chinesischen Ursprungs, sondern aus Khotan eingewandert. Nach Hausmann „Voyage en Chine" I, 469 sollte man es für eine Umschreibung des Begriffs Çramana halten. Es hat indess (nach Stan. Julien) eine viel speciellere Bedeutung, und entspricht dem *Upâdhjâja* (geistlicher Vater, später Abt); Rémusat l. c. identifizirt es fälschlich mit *Upasâka* (Laienbruder). Die Uebersetzung von *Çramana* lautet im Chinesischen *Tschu kia jin* („homme sorti de la famille," Huc „Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie" etc. II, 357). Das tibetanische *Lama* (*bLa ma*, nicht *Lkama*, wie es wohl fälschlich geschrieben, und dann durch „Seelenmutter" wiedergegeben wird) ist nach Foucaux gleich dem indischen *Guru* (Superior, Meister). — Der Name *Talapoin*, welchen die Mönche Hinterindiens führen, ist von dem *Talapot* (*Talapatra*, Blatt der *Tâla*, Corypha umbraculifica), welchen sie statt des Sonnenschirms gebrauchen, herzuleiten. In Siam heissen sie gewöhnlich *Phra* schlechtweg.

1) *Bhixu* od. *Bhikschu*, im Pâli *Bhikkhu*, chin. *Pi kheu*, siam. *Phickhu*, tibet. und mongol. *dGe slong* (*Gelong*). Das mongol. *Bakschi* (Doctor) ist keine Corruption von *Bhixu* (wie z. B. Neumann zur Uebersetzung des M. Paolo v. Bürk p. 621 der ersten Ausgabe annimmt), sondern nach Klaproth Uigurischen Ursprungs („Sprache und Schrift der Uiguren" p. 17). Es ist jedoch vermuthlich ein rein mongolisches Wort.

Rangverhältnisse ward auch die Disciplin in sich mannigfaltiger und complizirter, und Gebote und Verbote, Gesetze und Bestimmungen über die Pflichten der Zusammenlebenden gegen einander und gegen die Oberen, wie gegen die Laien, über Kleidung, Haltung, Essen, Trinken, Gehen, Stehen, Liegen, Sitzen, Schlafen, Beten, Beichten, Studiren, Meditiren u. s. w., ferner über Zulässigkeit, Noviziat, Investitur, Bestrafung, Suspension, Ausstossung, Aussöhnung und Wiederaufnahme sündiger Brüder mehrten sich zuletzt dergestalt bis ins Kleinliche und Abgeschmackte, dass viele heilige Männer der Christenheit, wie Hieronymus, Basilius, Benedictus u. a. ein gutes Theil ihrer Kraft und Zeit hätten sparen können, wenn sie die gründlichen und ausführlichen Vorarbeiten ihrer gelehrten Collegen im fernen Orient gekannt hätten.

Die älteste Regula monastica der Buddhisten, welche sich erhalten hat, ist wahrscheinlich das „Buch der dreizehn Vorschriften," die sich nur auf Kleidung, Nahrung und Wohnung der Samanäer beziehen, und in denen sich der ältere nomadische Zustand des buddhistischen Mönchslebens noch deutlich wiederspiegelt.[1])

Das kanonische Compendium der buddhistischen Disciplin und Casuistik führt bekanntlich den Titel „Sûtra der Befreiung" (*Prâtimokscha-Sûtra*), ein Werk, das sich, wie es scheint, ohne wesentliche Verschiedenheit des Inhalts bei allen Völkern, welche den Sohn der Çâkja als ihren Erlöser verehren, wiederfindet, für die Praxis unfehlbar der wichtigste Theil des ganzen Codex, für das gesammte Samanäerthum noch jetzt von einer ähnlichen Bedeutung, wie einst die „Regel des heiligen Benedictus" für die erste Auflage des lateinischen Mönchthums. Es ist ein Verzeichniss aller Begehungs- und Unterlassungssünden, welche der geistliche Sohn des Buddha zu vermeiden hat, und wird deshalb an den regelmässigen Beichttagen in der Versammlung der Priester verlesen. Es enthält in acht Abtheilungen bei den südlichen Buddhisten 227, bei den Chinesen 250, in der tibetanischen Version 253 Verbote und Gebote.[2])

1) *Terasa dhûtangga*, im Singhal. *Teles dhûtanga.* Burnouf I, 304. Hardy I, 9. Auch die nördlichen Buddhisten besitzen es, doch nur in zwölf Artikeln. Nach Clough in den Miscell. Translat. Orient. II, 17 wären es 32 Vorschriften.

2) *Prâtimokscha-Sûtra*, im Pâli *Phâtimokka*, siam. *Patimot*, burman.

Damit ist indess natürlich dieser Zweig der heiligen Literatur noch nicht erschöpft, sondern es kommen noch das kirchliche und Civilgesetzbuch hinzu, Vorschriften über Cäremonien und Cultus, Rangordnung und Verwaltung, Gesetze für die Nonnen, Katechismen, Erklärungen u. dgl., so dass z. B. die Vinayasection bei den Singhalesen 6, bei den Tibetanern 15 Bände des Kanon füllt.

Beginnen wir mit dem Noviziat!

Die Zulassung zu demselben ist kaum an eine andere Bedingung geknüpft, als dass der Eintretende die Erlaubniss seiner Eltern oder Vormünder habe. Der Eintritt erfolgt meist schon im Kindesalter. Ist ein Priester gefunden, welcher die Erziehung des Knaben übernehmen will, so tritt dieser mit geschorenem Haupte, und nachdem er gebadet, vor den geistlichen Vater, erklärt ihm seinen Vorsatz, der Welt zu entsagen, und überreicht ihm ein mitgebrachtes gelbes Gewand, das er forthin tragen soll, mit der dreimaligen Bitte, ihn damit zu bekleiden. Der Alte legt ihm darauf unter Segnungen und Gebeten das Kleid an, reisst ihm den Haarzopf aus, den man bei der Tonsur des Knaben auf dem Scheitel stehen gelassen, und übergiebt ihm die folgenden zehn Vorschriften, welche der Novize oder Schüler (*Çrâmanêra*) zu beobachten hat:[1])

Patimok, chines. *Pho lo ti mu tscha*, tibet. *So or thar pe mdo.* Schon La Loubère l. c. 32—57 hat einen Theil desselben übersetzt; ebenso Pallegoix II, 32—38; desgleichen Neale „Narrative of a Residence in Siam“ (Anhang). Inhaltsverzeichniss bei Burnouf et Lassen „Essai sur le Pali“ p. 201. Foe K. K. 105. Burnouf I, 301. Hardy I, 8 flg. Csoma in den As. Res. XX, 79 flg., woraus erhellt, dass der Inhalt des Sûtra bei den südlichen und nördlichen Buddhisten im Ganzen der nämliche ist, nur dass die letzteren ihn um einige Artikel vermehrt haben. Bei Georgi Alph. Tibet. p. 275 steht durch einen Schreib- oder Druckfehler 353 für 253. Vgl. ibd. p. 245. Die Uebersetzung des Prâtimokscha Sûtra von Gogerley ist in Europa nicht zu haben.

1) Upham III, 314. Hardy I, 23. Pallas II, 133. Nach Davy l. c. 219 ginge auf Ceylon dem eigentlichen Noviziat noch eine dreijährige Prüfungszeit des Knaben voran. Der Novize (*Çrâmanêra*, der kleine *Çramana*) heisst im Pâli *Sâmanêra*, chines. *Scha mi*, siam. *Samanen* oder *Nen*, auch *Luksit*, burm. *Scien*, bei den Mongolen *Bandi*, das ein tibetanisches, und *Schabi*, das ein Uigurisches Wort seyn soll; bei den Kalmyken *Mandschi*. In Ceylon führt der *Sâmanêro* den Titel *Ganinnanse*, von *gana*, Verein, Genossenschaft, und *unanse* oder *uŋanci*, einem Respectstitel, der allen Geistlichen gegeben wird.

1) Nichts zu tödten, was Leben hat.
2) Nicht zu stehlen.
3) Keine Unkeuschheit zu begehen.
4) Nicht zu lügen.
5) Nichts Berauschendes zu trinken.
6) Nach Mittag nicht mehr zu essen.
7) Nicht zu singen und zu tanzen, nicht Musik zu machen u. dgl.
8) Sich nicht mit Blumen und Bändern zu schmücken, noch zu parfümiren und zu salben.
9) Nicht auf einem hohen und breiten Ruhebett zu sitzen oder zu liegen.
10) Kein Gold oder Silber anzunehmen.[1]

Ausser diesen zehn Sünden (*Dasâkusala*) hat er noch folgende fünf zu vermeiden: 1) die Verläumdung des Buddha; 2) die Verläumdung des Gesetzes (*Dharma*); 3) die Verläumdung der Priesterschaft (*Samgha*); 4) Ketzerei; 5) Verletzung einer Nonne.[2] Daneben giebt es natürlich für ihn noch eine Menge von guten Regeln, die sich auf das Verhältniss zu seinem Lehrer, seinen Mitschülern, zum Kloster, wo er wohnt, auf seinen Fleiss und seine Studien beziehen, — sie sind oft in Handbüchern zusammengestellt worden[3]) — aus welchen er lernen kann, wie er gehen, essen, grüssen, seinem Lehrer sich nähern, und ihn anreden soll. Der Unterricht ist zwar nach Zeit und Ort und Umständen sehr verschieden, beschränkt sich aber meist darauf, dass der Schüler nothdürftig lesen und schreiben, und die üblichsten Gebote hersagen lernt.[4]

Uebrigens ist der Novize nicht bloss Schüler, sondern zugleich

1) Sangermano 94. Foe K. K. 104. Lotus 444 flg. 464. Nach Pallegoix II, 28 wären derselben in Siam nur acht, so dass das siebente und zehnte Gebot wegfielen.

2) Lotus l. c.

3) Hardy I, 27 u. 28. Der von Neumann übersetzte „Catechism of the Shamans“ ist ein chinesisches Handbuch der Art. Der Titel jedoch falsch, denn man sollte darunter einen Katechismus der *Çramana* und nicht der *Çrâmanêra* erwarten.

4) In Siam und Burma trägt dieser Unterricht fast den Charakter eines öffentlichen und allgemeinen, zu welchem auch die Laienkinder hinzugezogen werden. In den grösseren Klöstern sind förmliche Lehrsäle u. s. w. Symes 222. Pallegoix I, 226.

Famulus: er muss ausfegen, Feuer anmachen, in Tibet und in der Mongolei auch die Pferde und Kühe hüten, melken u. s. w.

Die Priesterweihe kann der Candidat erst nach zurückgelegtem zwanzigsten Lebensjahre — von der Empfängniss an gerechnet — erhalten, und sie ist nur eine, durch welche er mit der Würde des Upasampadâ, d. h. der „vollkommenen Erreichung,“ bekleidet wird.[1])

In der Urzeit des Buddhathums stand die Thür zum geistlichen Leben Allen offen. Der Glaube an den Buddha, und der Entschluss der Entsagung waren die einzigen Bedingungen dazu; Alter, Stand, Bildung, Seelen- und Körperbeschaffenheit im Ganzen gleichgültig. Wir haben gesehen, wie der Legende nach Çâkjamuni selbst Tschândâlas, Diebe, Räuber, Mörder, Sclaven, Krüppel, Greise zu Religiosen weiht. Sehr bald musste indess die Nothwendigkeit hervortreten, die Aufnahme einigermassen zu beschränken, und an gewisse Bedingungen zu knüpfen, da ein Orden, der zahlreiche Elemente der bezeichneten Art befasst, weder in sich bestehen, noch nach aussen hin mit der bürgerlichen Gesellschaft in Eintracht bleiben kann. Diese beschränkenden Bestimmungen, welche seit verhältnissmässig früher Zeit gegolten haben, und noch jetzt gelten, sind im Allgemeinen folgende: Niemand wird ohne Wissen seiner Eltern geweiht, kein Leibeigener ohne Erlaubniss seines Herrn, kein Soldat oder Beamter, so lange er im Dienste steht, kein Verschuldeter, kurz Niemand, der nicht ganz sui juris ist, ferner kein Kranker, namentlich keiner, der an unheilbarem und ansteckendem Siechthum leidet, keiner von zweifelhaftem Geschlecht, endlich Niemand, auf welchem schwere Verbrechen lasten, insbesondere kein Vater- oder Muttermörder, keiner, der einen Geistlichen erschlagen, oder Streit in der Priesterschaft erregt hat.[2]) Jetzt verlangt man von dem zu Ordinirenden auch ein gewisses Maass von Kenntnissen der Ritualien, Gebete u. s. w. Wer es nicht bis zu demselben bringt, bleibt ewig Schüler, und man sieht deshalb in buddhistischen Klöstern eben so greise Studenten, wie weiland auf deutschen Universitäten.

1) Bei den Lamaisten besteht eine doppelte Weihe. Die erstere, durch welche der Schüler zum Unterpriester oder Diakon (*Ge thsul*) erhoben wird, kann ihm nach Vollendung des 15. Jahres ertheilt werden. A. Csoma l. c. 53.

2) A. Csoma l. c. 53 flg. Burnouf I, 237.

Auch die Tschândâlas waren in Indien schon im 4. Jahrhunderte n. Chr. wieder vom geistlichen Stande ausgeschlossen.[1])

Die Investitur, wie sie laut der Legende Çâkjamuni selbst ertheilt hat, geschah fast ohne alle Cärimonien. Hat sich ihm jemand mit der Bitte um Zulassung genaht, so spricht der Buddha die stehende Formel aus: „Tritt herzu, Geistlicher, gehe ein in das geistliche Leben!" und im Augenblick steht dieser fertig da, — durch die Wunderkraft des Siegreich-Vollendeten — Haupthaar und Bart geschoren, den Bettlermantel um, das Almosengefäss und die Schöpfkelle in der Hand.[2])

Das im Pâli geschriebene Ordinationsformular, oder wie man katholisch sagen würde, Pontificale der buddhistischen Kirche, wie es noch jetzt auf Ceylon, in Siam und Burma angewandt wird, ist bereits mehrfach in europäische Sprachen übersetzt worden.[3]) Bei den nördlichen Buddhisten hat es einige Erweiterungen erfahren.[4])

Die Aufnahme geschieht vor versammeltem Kapitel (*Sangha*). Zunächst wird von diesem ein Vorsitzender (*Upâdhjâja*) und dann ein Wortführer (*Karmatchârya*) gewählt.[5]) Der letztere fragt den

1) Foe K. K. 100. Vgl. Lotus 168. Die ***Rhodias*** auf Ceylon ebenfalls, ja sie dürfen sich nicht einmal einem buddhistischen Tempel nähern. Als einst ein König der Insel einem Buddhistenpriester Vorwürfe darüber machte, dass er diesen Unreinen das Gesetz predige, entgegnete dieser ganz im Geiste des alten Buddhismus: „Religion and its consolation should be common to all, even to the outcastes of this world." Sirr Ceylon and the Cingaleses II, 210. Die ***Amarapurasecte*** wirkt daselbst seit 1802 in diesem Geiste.

2) Burnouf I, 250, 327 u. a.

3) Wie von Clough in den Miscellaneous Translations from Oriental Languages t. II; von Spiegel „*Kammavakya*, Liber de officiis sacerdotum Buddhicorum" Bonnae 1841; von George Knox „The Ceremonial of the Ordination of a Burmese Priest of Buddha." Transact. of the Roy. As. Soc. t. III, p. 271—284.

4) Das erhellt aus Klaproths „Reise in den Kaukasus" I, 230 flg.

5) ***Upâdhjâja*** ist, wie gesagt, eigentlich der Lehrer, der geistliche Vater; bei den Brahmanen der, welcher nur einen Theil des Vêda oder die Vedangas lehrt, „Unterlehrer" im Gegensatz zum ***Atchârya*** (Manu II, 141). Auch erscheint er wohl als solcher bei der buddhistischen Priesterweihe neben dem ordinirenden Präsidenten z. B. Mahâvanso p. 37, wo von der Ordination von Açôkas Sohn, Mahêndra, gehandelt wird (***Moggaliputta*** fungirt dabei als geistlicher Vater, ***Mahâdêva*** vollzieht die Ordination und ***Majjhantiko*** ist Wortführer). Hier aber wird der ordi-

Candidaten zuvörderst, ob er den Bettlertopf und die drei gesetzmässigen Kleidungsstücke habe. Sind diese Fragen bejaht, so heisst er ihn einige Schritt zurücktreten, und trägt der Versammlung die Bitte des zu Ordinirenden vor. Dann folgen die Fragen: Hast du den Aussatz? böse Geschwüre, die Krätze, die Schwindsucht, die fallende Sucht? bist du ein Mensch? bist du ein Mann? bist du dein eigener Herr? gehörst du zu den Soldaten des Königs? hast du die Erlaubniss deiner Eltern? bist du über zwanzig Jahre? hast du ein ganzes Almosengefäss und ein ganzes Kleid? wie heisst du und wie heisst der Vorsitzende? — Dreimal wird von dem Wortführer die Anrede an die Versammlung, dreimal werden die obigen Fragen wiederholt.[1]) Sind sie dreimal vorschriftsmässig beantwortet worden, ist der Candidat auf Geheiss des Präsidenten näher getreten, und hat um die Weihe gebeten, so fragt der Wortführer, ob die Versammlung, da kein gesetzliches Hinderniss vorliege, die Ordination gestatte: „Wer dafür ist, schweige, wer dagegen ist, rede!" Wenn Alle schweigen, so verkündet derselbe: „Da kein Widerspruch erfolgt, so erkläre ich, dass der und der (hier wird der Name des Bewerbers eingeschaltet) von der Versammlung durch den ehrwürdigen Vorsitzenden ordinirt worden ist."

Darauf wird Stunde, Tag und Jahr der Aufnahme proclamirt und verzeichnet.[2]) Dann folgt die Einkleidung: das vollständige Priesterornat wird dem neuen Samanäer angelegt, Almosengefäss und Sonnenschirm überreicht.

Zum Schluss erhält der Investirte Belehrung über die vier

nirende Präsident (Weihbischof) mit dem Namen *Upâdhjâya* bezeichnet. Clough l. c. 8. So auch in Siam und Burma (Pallegoix II, 24. Sangermano 97.) Vgl. Turnour z. Mahâvanso 21. *Karma* heisst hier „religiöse Vorschrift", *Karmatchârya* also derjenige, welcher dieselbe lehrt; Sangermano p. 97 übersetzt das Wort durch „Ceremonienmeister."

1) In dem mongolischen Formulare noch andere Fragen, z. B. auch die, ob der Candidat nicht rothes Haar habe. Das Vorurtheil gegen die Rothhärigen auch bei den Brahmanen. Manu III, § 8. IV, § 130.

2) Spiegel l. c. 16: „Tunc est umbra emetienda," um die Tageszeit zu bestimmen. Bei den Mongolen wird der Schatten des betend dasitzenden Schülers auf der Erde genau abgezeichnet. Klaproth l. c. Nach Clough's Auffassung p. 14 würde der neu geschaffene Priester über das Verfahren belehrt, die richtige Zeit aus der Schattenlänge zu bestimmen.

Dinge, die er zu beobachten, und die vier andern, die er zu meiden hat: er soll fortan nur essen, was Andre übrig gelassen haben, ein bestaubtes Kleid tragen, seine Wohnung an den Wurzeln der Bäume nehmen, den Urin der Kühe als Heilmittel gebrauchen; andrerseits mit keinem Weibe Gemeinschaft pflegen, nichts heimlich wegnehmen, kein lebendes Wesen tödten, sich nicht der sechs übermenschlichen Fähigkeiten (der Begabung des Archat) rühmen.

Da gegenwärtig die Priesterweihe meist an hohen Festen, namentlich am Empfängniss- oder Geburtstage Çâkjamunis stattfindet, so ist sie gewöhnlich noch von mancherlei nicht streng zur Sache gehörenden Feierlichkeiten begleitet.[1])

Das Gelübde bindet nicht für das ganze Leben, und es ist in buddhistischen Ländern meist nichts leichter, als das geistliche Gewand abzustreifen, und in die Laienschaft zurückzukehren. Es bedarf dazu nur der Erlaubniss einer gesetzmässigen Versammlung von Priestern. Es kommt daher täglich vor, dass Mönche, die von ihren Eltern gezwungen, oder um dem Dienste des Königs zu entgehen, oder aus Armuth, aus Faulheit, aus Liebe zur Einsamkeit und zum Studium, oder aus irgend einem anderen weltlichen Beweggrunde ins Kloster gegangen sind, dasselbe wieder verlassen, um eine Erbschaft anzutreten, sich zu verheirathen u.s.w. In Hinterindien ist es sogar Sitte, dass die Jünglinge, selbst die Prinzen, auf einige Zeit, wenigstens auf drei Monate, die Mönchskutte anziehen.[2]) Der Buddha selbst soll verordnet haben, dass, wen der Geschlechtstrieb zu sehr incommodire, wen weltliche Verpflichtungen gegen Eltern und Verwandte riefen, wer Zweifel

1) Gegenwärtig, wo fast überall — um mich so auszudrücken — die alte Presbyterial-Verfassung der episcopalen gewichen ist, wird die Ordination nur scheinbar noch vom Presbyterium oder Convent (*Samgha*), in Wahrheit aber vom Bischofe vollzogen; also in Tibet, der Mongolei und bei den Kalmyken von den Ober-Lamen, in Siam vom Sangha-Râdja, in Ceylon vom Mahâ-nâyaka oder dessen Stellvertreter.

2) Crawfurd l. c. 542. Pallegoix II, 27 u. 317: „Tous les jeunes gens, parvenus à l'âge de vingt ans, doivent se faire ordonner bonzes. Les fils du roi eux-mêmes n'en sont pas exempts“ etc. Dies gilt jedoch in ganzer Strenge nur für Siam.

an der Wahrhaftigkeit des guten Gesetzes hege, die geistliche Würde niederlegen dürfe.[1])

Auch hierin beweist sich die ursprüngliche Milde und Reinheit des Buddhismus. In der That hat dieselbe nicht wenig zu dessen Popularität und Befestigung beigetragen, indem sie Laienthum und Clerus durch keine eherne Mauer trennte; andrerseits kann freilich in buddhistischen Klöstern von einer Disciplin im classisch-katholischen Sinne nicht die Rede seyn, aber auch nicht von jener in Europa wohlbekannten Barbarei und Geistesmörderei, deren Wohnstätte die westlichen Klöster immerdar gewesen sind und seyn werden. Unzucht und geheime Laster verstehen sich dort, wie hier, von selbst, doch werden sie da im geringeren Maasse herrschen, wo der Annullirung des Keuschheitsgelübdes geringere Schwierigkeiten entgegenstehen.[2])

Dass die Bekleidung, d. h. das Sichbekleiden eine Folge des Sündenfalles und der menschlichen Sündhaftigkeit sey, ist nicht bloss Ansicht des Rabbinats und des Christenthums, sondern vieler heiliger Männer der verschiedensten Nationen gewesen, auch jener Heiligen, welche im Gangesthale ihr Fleisch kreuzigten, wo die Körperbedeckung fast eben so überflüssig ist, wie im Garten Eden. Viele der brahmanischen Bettler verschmäheten und verschmähen jede Verhüllung; anders die Söhne des Buddha. Çâkjamuni hat aus Rücksicht der Schamhaftigkeit, weil Gemeinsamkeit das Princip seiner Busse ist, und weil er den Weibern den Eintritt ins geistliche Leben gestattete, die Nacktheit schlechterdings untersagt. Der buddhistische Religiose ist mithin stets bekleidet, darf sogar in keinem Augenblicke, auch nicht des Nachts, das priesterliche Gewand ablegen, — es ablegen, hiesse seine Würde niederlegen — und selbst wenn er mit Gewalt dessen beraubt würde, hörte er auf Geistlicher zu seyn, bis er aufs Neue geweiht wäre. Es ist folglich in antiquarischer Beziehung ein sicheres Kennzeichen, dass, wenn auf einem indischen Bauwerke

1) Hardy I, 46. Tennent 106.

2) Schon Davy l. c. p. 225 bemerkt in dieser Beziehung: „The liberty they have of laying aside their yellow robes, and of quitting the priesthood at pleasure, has, no doubt, an excellent effect, and must tend greatly to exclude licentiousness and stop corruption, which (witness the old monasteries) are too apt to spring up and grow to a monstrous height, when no natural vent can be given to the violence of passion.“

oder Bildwerke nackte Asceten und Heilige dargestellt werden, jene nicht buddhistischen Ursprungs sind.[1])

Im Buche „der dreizehn Vorschriften" wird gleich in der ersten bestimmt, dass der buddhistische Religiose sich nur Kleider aus Lumpen machen dürfe, und zwar aus Lumpen, die er auf Kirchhöfen, Misthaufen und an ähnlichen Orten gefunden. Diese Zumuthung ist so stark, dass sie schwerlich lange in ihrer ganzen Strenge aufrecht erhalten werden konnte, und in der That haben die ehrwürdigen Väter die herbe Widerwärtigkeit derselben, wie der dreizehn Ordonanzen überhaupt dadurch gemildert, dass sie eine dreifache Auslegung, eine höhere, mittlere und niedere zulassen. Zufolge der letzteren besagt die Vorschrift nur noch: „der Priester darf ein Kleid tragen, welches ein anderer Priester ihm zu Füssen gelegt hat," eine Interpretation, die selbst dem Scharfsinne der Capuziner Ehre gemacht haben würde. Auch im „Sûtra der Befreiung" wird der Gebrauch feiner und kostbarer Gewänder untersagt, und im Ordinationsformulare, wie wir wissen, dem Geistlichen die Pflicht auferlegt, beschmutzte und bestaubte Kleider zu tragen.

Der Samanäer soll nicht mehr, als einen Anzug haben; dieser Anzug aber besteht, ohne den Gürtel, aus drei Stücken. So ist es in der eben erwähnten Regel festgesetzt, so ist es im Ganzen noch heut. Man hat eine Legende, laut welcher Çâkjamuni selbst, als er einst eine kalte Nacht im Walde unter freiem Himmel zubrachte, drei Gewänder anlegte.[2])

Also drei Kleidungsstücke gehören — ausser den sonstigen Insignien — zum vollständigen Priesterornate (*Tschîvara*):

1) Antaravâsaka[3]) das Unterkleid, eine Art von Weste, die auf dem blossen Leib getragen wird, und die Stelle des Hemdes vertritt.

1) Bei den Nepalesen sollen nach Hodgson (Transact. of the Roy. As. Soc. II, 229) auch nackte Buddhabilder vorkommen. Ebenso in Siam. S. die Abbildungen bei La Loubère t. I, p. 530. Diese nackten Buddhabilder sind indess jedenfalls neueren Ursprungs und Producte brahmanischen Einflusses.

2) Hiouen Ths. 209.

3) Auch *Nivâsana* geheissen; chinesisch ***An to hoeï*** oder ***Ni fo si na*** auch ***Kiun***.

2) Sanghâti,[1]) wörtlich, das „doppelte oder zusammengesetzte Kleid," der Kittel oder das eigentliche Mönchskleid, das mit dem Gürtel um die Hüften befestigt wird, und bis zum Knie hinunterreicht.

3) Uttarâsanghâti,[2]) der Ueberwurf oder Mantel, der über die linke Schulter geschlagen wird, so dass die rechte und ein Theil der Brust unbedeckt bleibt.

Es versteht sich, dass Klima und Sitten, Armuth und Reichthum, hierarchische Bestrebungen, und früher als dies Alles die Sectenspaltung manches Eigenthümliche in Schnitt und Tracht und Farbe hervorgebracht, und im Einzelnen selbst zur Ueberschreitung des alten Reglements geführt hat. So unterschieden sich die vier Hauptabtheilungen der Vâibhâschika durch die Zahl der Lappen, aus denen sie ihr Mönchsgewand zusammennäheten;[3]) so tragen die niederen Classen der Geistlichkeit in Ladakh, und wohl auch in anderen kälteren Strichen des Himalaya Hosen; so begnügen sich die tibetanischen und mongolischen Lamen und Gelongs nicht mit einem Unterkleide, auch haben sie bei festlichen Processionen und Hochämtern weite, den ganzen Leib umwallende Messgewänder an, die schwerlich zu den drei gesetzlichen Kleidungsstücken gehören.[4]) In den südlichen Ländern der buddhistischen Kirche gehen die Mönche in der Regel baarfuss, im Norden dagegen tragen sie Schuhe oder Halbstiefel; dort bleibt das Haupt stets unbedeckt, hier spielt die Mütze zur Unterscheidung der hierarchischen Rangverhältnisse und als Kennzeichen der Secte eine grosse Rolle.

„Du sollst schmutzige und aus Lumpen zusammengeflickte Kleider tragen," lautet die Vorschrift; indess schon im Ordinations-

1) Chinesisch *Seng kia tschi*, in Siam *Languti*, mongolisch *Majak*, (?) in Ceylon auch *Sangalasivura*. Er heisst auch *Chilaka*, auch wohl *Kaschâya*; doch werden anderswo *Sanghâti* und *Kaschâya* ausdrücklich unterschieden.

2) Heisst auch *Sankakschika*, chines. *Yo to lo seng* oder *Yen i*, mong. *Jeke-Majak*. Vgl. Clough l. c. 10. Foe K. K. 93. Cunningham „Bhilsa Topes" 61 und dessen „Ladâk" 372. Hardy I, 114 flg. Pauthier im Journ. As. III série, t. VIII, 459 flg. Sangermano 88 u. 89.

3) A. Csoma im Journ. of the As. Soc. of Beng. VII, 143 flg. Stan. Julien „Voy. des Pèler. Bouddh." 69.

4) Georgi Alph. Tib. 393. Pallas II, 123. Jaquement „Voy. dans l'Inde" II, 248. Huc et Gabet II, 99.

formulare folgt auf dieses Gebot ein offenbar jüngerer Zusatz: „überflüssig sind baumwollene, leinene, seidene, wollene und hanfene Kleider." Was nun blos überflüssig ist, ist nicht verboten, ist nicht gegen das Gesetz, und es braucht nicht erst gesagt zu werden, dass gegenwärtig die Bettlermäntel der Samanäer nur noch in den seltenen Fällen ausserordentlicher Devotion und Armuth aus Lumpen angefertigt werden, viel häufiger aus ganz neuen, ja den feinsten baumwollenen, leinenen, wollenen und seidenen Zeugen. Der gewissenhafte Mönch genügt indess auch hierbei der Vorschrift: er schneidet das Stück Zeug, das ihm zu einem Gewande geschenkt ist, in viele Lappen auseinander, und lässt diese kunstgemäss wieder zusammennähen, wodurch der Rock nur noch kostspieliger wird. Auch wird auf jede neue Kutte eine Hand voll Sand oder Staub gestreut, ebenfalls — um der Vorschrift zu genügen.

Die Farbe der buddhistischen Priestertracht scheint in der älteren Zeit ausschliesslich die gelbe gewesen zu seyn. In Ceylon und Hinterindien ist sie es noch, doch trägt auch hier wohl die höhere Geistlichkeit den rothen Ueberwurf statt des gelben;[1]) bei den Lamaisten ist der letztere immer roth, und bei den sogenannten Rothmützen sind fast alle Gewänder karmoisinroth oder violet.[2])

Es gilt für die geistlichen Söhne des Buddha das Gebot, Haare, Bart und Augenbraunen zu scheeren; denn das Haar ist nichts, als ein unreiner Auswuchs der Haut, und die Tonsur daher gleich

1) La Loubère l. c. Auch scharlachne und weisse Amtskleider, namentlich bei den hohen Classen der Geistlichkeit. Crawfurd 170. Der Mahâvanso erwähnt die Secte „der Träger der blauen Kleider," deren Ketzerei aber nur in der Abweichung von der orthodoxen Farbe des Priestergewandes bestanden zu haben scheint.

2) S. die Abbildungen bei Cunningham „Ladâk" p. 370 flg. Jacquemont „Voyage das l'Inde" Pl. LV u. a. Die Farben erinnern unwillkürlich an Moses II, 38: „Aber von der gelben Seide, scharlachen und rosinroth machten sie Aron Amtskleider" u. s. w. Die chinesischen Foisten tragen häufig Grau. In dem noch jetzt bei den Mongolen geltenden, grösstentheils vom Kaiser *Kienlong* herrührenden Gesetzbuche (11. Abtheilung, Artikel 1) wird den mongolischen Lamas und Gelongs erlaubt, eine Kleidung von gelber, brennender (grellgelber) und dunkelrother Farbe zu tragen. Hyakinth „Denkwürdigkeiten über die Mongolei," übers. von K. F. v. d. Borg, p. 414.

dem Ausjäten des Unkrauts, gleich der Reinigung des Erdreichs vom Gestrüpp. Funfzehn Vortheile werden aufgezählt, welche aus derselben erwachsen. Darum gehört das Rasirmesser zu den acht Gegenständen, welche der buddhistische Bettelmönch, trotz des Gelübdes seiner Armuth, besitzen darf. Die Schur soll an den regelmässigen Fasttagen des Voll- und Neumondes vorgenommen werden; jeder Bruder soll sich selbst scheeren oder von einem älteren Bruder scheeren lassen, nie aber von einem jüngeren, noch weniger von einem Laien. Auch die Nägel müssen stets geschnitten und rein gehalten, die Zähne geputzt werden.

Im Süden wird die Vorschrift genau beobachtet, nur das Haar der Braunen lassen viele Mönche wachsen; in den nördlichen Ländern dagegen trifft man häufig ungeschorene Brüder, ja es scheint dort für gewisse Rangklassen einzelner Secten die Tonsur ganz aus der Mode gekommen zu seyn.[1])

Auch ist dieselbe schwerlich von dem Stifter der Lehre selbst angeordnet worden, obgleich sie im „Sûtra der Befreiung" geboten wird. Çâkjamuni Buddha erscheint vielmehr auf Bildwerken häufig in jenem dichten Lockenschmucke, welcher frühere Gelehrte zu dem Irrthume verleitet hat, ihn für einen geborenen Aethiopier zu halten. Zwar soll er, wie die Legende berichtet,[2]) beim Eintritt in das geistliche Leben sein Haar abgeschnitten haben; indess im Widerspruche damit wird zu wiederholten Malen erzählt, wie er einige Haare aus seinem Barte oder von seinem Haupte nimmt, und sie den Gläubigen zum Andenken übergiebt. Auch lesen wir nirgends von der Tonsur seiner Jünger und Musterschüler bei deren Aufnahme in den geistlichen Stand.[3])

Das eigentliche Kennzeichen des Bettlerthums, das unentbehrlichste Geräth des Bhixu ist das Almosengefäss (*Pâtra*),[4]) ein grosser, runder, bauchigter Topf, in der Form unseren Thee-

1) Hardy I, 109—113. La Loubère I, 445 u. 446. Sangermano 92. Bergmann III, 75 u. Cunningham „The Bhilsa Topes" 205.

2) Rgya tscher rol pa 214.

3) Lotus 560—563. Mahâvanso p. 3: The vanquisher, passing his hand over his head, bestowed on him a handful of his pure blue locks form the growing hair of his head etc. Vgl. ibd. 864, in welcher Stelle der obige Widerspruch gleichsam gehoben wird.

4) *Pâtra* (das lat. patera), im Pâli *Patto*, chinesisch *Po to lo* oder *Po*, mongol. *Baddir*, auch *Zögözä* schlechthin. Bei den Burmanen heisst er nach Sangermano 98 *Sabeit*, nach G. Knox dagegen *Thabike*.

kannen nicht unähnlich, doch natürlich ohne Henkel und Giesser, mit eiförmigem Boden und enger Oeffnung nach oben, [1]) meistens von Eisen, aber auch aus Thon oder Holz gearbeitet, und in diesen Fällen gewöhnlich schwarz oder blau lackirt. Ihn trägt er beim Betteln, wie beim Essen beständig in der Hand: in ihm empfängt er die dargebrachten Speisen, aus ihm geniesst er sie. Çâkjamuni selbst, der „grosse Bettler," wird selten ohne seine Bowle abgebildet, und es war einst diese letztere eine der gefeiertsten Reliquien der Buddhistenheit, und ihr Geschick hing angeblich eng mit der Entwickelung der Lehre und des gegenwärtigen Kalpas zusammen. Wahrscheinlich ist dieselbe, wie wir sehen werden, durch die Sassaniden aus Pischauer entführt worden, wo sie noch im fünften Jahrhundert unserer Zeitrechnung zu sehen war. [2])

In Tibet, in der Mongolei und bei den Kalmycken terminiren zwar die Lamen nicht, führen aber stets den vorschriftsmässigen hölzernen Napf im Gürtel, essen und trinken nur aus einem solchen, eine Sitte, die auch im Allgemeinen daselbst auf die Laien übergegangen ist. Von Lhassa aus wird mit dergleichen Schaalen ein starker Handel getrieben, auch mit solchen, die von besonders schriftkundigen und heiligen Lamen geweiht und gesegnet, die Kraft besitzen, vergiftete Speisen und Getränke, die aus ihnen genossen werden, unschädlich zu machen.

Zu den Insignien des Samanäerthums gehört ferner das Sieb oder der Durchschlag oder Wassertopf, wie es scheint, aus Thon oder Metall gemacht, welcher dem Priester gleich mit dem Bettlertopfe bei der Investitur überreicht wird. Durch ihn giesst er das Wasser, damit die Unreinigkeiten und das kleine Gewürm sich von demselben absondern. [3])

1) Die Form stimmt genau zu der des menschlichen Schädels, wie schon Georgi bemerkt hat, und es wäre nicht unmöglich, dass sie absichtlich dieser nachgebildet wäre, um so mehr, als es brahmanische Büsser giebt, die aus Schädeln essen. Abweichende Formen verstehen sich von selbst, und Cunningham z. B. glaubt in Reliquienbüchsen der Topen von Sonari und Andher — mit ebenem Boden — die Urform des buddhistischen Bettlertopfes entdeckt zu haben. L. c. 69 u. Pl. XXIV, Fig. 3 u. XXIX, Fig. 8.

2) Man zeigte übrigens mehrere Almosengefässe Çâkjamunis, wovon später.

3) In den von Burnouf übersetzten Legenden von Nepal wird er

Ehemals vervollständigte der Bettelstab (*Hikkala*) den Aufzug des Bhixu. Jetzt sieht man ihn nur noch selten. Denn im Süden ist er durch den Sonnenschirm verdrängt worden, und bei den nördlichen Buddhisten, wo ja überhaupt das Bettelngehen fast ganz aufgehört hat, tragen ihn nur noch Geistliche von ganz besonderer Frömmigkeit, namentlich solche, die sich von der Welt zurückgezogen haben, und als wirkliche Eremiten leben. Bei feierlichen Umgängen sieht man ihn in Tibet und in der Mongolei in den Händen der Gross-Lamen, und er gleicht dann vollkommen dem römischen Bischofsstabe.

Das Gebetsscepter, eigentlich Indras Donnerkeil,[1]) ist nicht sowohl Insigne des Samanäers, als des bei den Cärimonien fungirenden Weltpriesters, andrerseits ist dessen Gebrauch erst in einem späteren Zeitalter aufgekommen, und nur der nördlichen Kirche bekannt. Was endlich den Rosenkranz betrifft, so findet sich derselbe zwar bei allen Buddhisten, und hat bei allen die gleiche Zahl von 108 Kugeln, indess ist auch er kein eigenthümliches Zeichen der geistlichen Würde, sondern der gläubige Laie trägt ihn ebensowohl, wie der „Enthaltsame."

Soviel vom Costüm!

Schon oben ist angemerkt worden, dass hinsichts der Residenz der Religiosen die Ansichten, Bestimmungen und Bestrebungen des Buddhismus einander widersprechen, indem er einerseits das Einsiedlerleben, und von der andern Seite die gemeinschaftliche Disciplin, das Zusammenleben, das Cönobitenthum empfiehlt und gebietet. Von den „dreizehn Ordonanzen" beziehen sich vier auf diesen Gegenstand. Die eine von ihnen heisst den Sohn des Buddha „im Walde" wohnen, die zweite „an den Wurzeln der Bäume," die dritte „an einem offenen Orte," die vierte

stets als das Gefäss, „das in einen Vogelschnabel ausgeht," bezeichnet. Die Benennungen, welche ich dafür gefunden, sind: *Uda pâtra, Kundikâ, Perahankada*, singhal. *Chatty*, im Pâli *Châti*. Die durchschlagartige Kelle scheint sich bald in eine Kanne metamorphosirt zu haben. Die *Uda pâtra*, deren Abbildungen auf Topenfeilern gefunden worden sind, gleichen ganz unseren Theekannen. (Cunningham l. c. Platte XXXIII, Fig. 20 u. 21); das Sieb in denselben war daher vermuthlich, wie bei diesen, vor dem Eingange des Giessers (des Vogelschnabels) angebracht.

1) *Vadschra*, chinesisch *Pa tsche lo*, tibet. *Rdo rdje* (*Dordsche*), mongol. *Ortschir*. Abbildungen bei Cunningham Ladâk 374, Pallas II, Platte IX B, Fig. 9. Foe K. K. 239 u. a.

endlich „auf Todtenäckern."[1]) Was man auch später durch die „höhere, mittlere und niedere" Auslegung aus diesen einfachen Sätzen herausgebracht haben mag, soviel steht für den Unbefangenen fest, hier ist nicht von Gemeinsamkeit, vom Klosterleben, sondern vom wirklichen Anachorenthum die Rede: in der Einsamkeit des Waldes und der Kirchhöfe, und an einem offenen Orte, d. h. nicht in Dörfern und Städten, nicht zwischen Mauern, nicht zwischen Dach und Fach soll der Sohn des Buddha seine Wohnung aufschlagen. Ganz ähnlich, wie wir gesehen, die Ordinationsformel, die dann noch in einem Zusatze jede andre Behausung, als die unter einem Baume, für überflüssig erklärt.[2])
Zahlreich sind die Stellen, in welchen die Vorzüge des einsamen Lebens hervorgehoben werden, wie geeignet es sey, den Sturm der Seele zu beschwichtigen, und sie von der Leidenschaft und Anhänglichkeit am Daseyn zu reinigen.

Wie verträgt es sich nun damit, dass im ganz entgegengesetzten Sinne das nämliche Ordinationsformular, welches die Residenz an den Wurzeln der Bäume vorschreibt, da, wo es vor geistlichem Hochmuthe warnt, dem eben Geweihten die Weisung giebt, der Samanäer dürfe es nicht einmal aussprechen: „Ich will in der Einsamkeit leben?" Wie verträgt sich damit jenes schon oben angeführte Wort des Allerherrlichst-Vollendeten, mit welchem er gegen die brahmanische Ascese eifert: „Viele suchen, von Furcht getrieben, eine Zuflucht in den Gebirgen und Wäldern, in den Einsiedeleien und bei heiligen Bäumen; das ist aber nicht die beste Zuflucht. Wer dagegen seine Zuflucht zum Buddha, zum Gesetze und zur Versammlung (der buddhistischen Geistlichkeit) nimmt, der kennt das beste Asyl und die beste Zuflucht" u. s. w.? Wie verträgt sich damit, dass Çâkjamuni selbst, nachdem er die Buddhawürde errungen, nie mehr als Einsiedler erscheint, sondern stets in Begleitung seiner Schüler, im Kreise von geistlichen und weltlichen Bekennern und Verehrern auftritt, am häufigsten an jenen gemeinschaftlichen Versammlungsorten der Gläubigen weilend, aus denen die ersten buddhistischen Klöster hervorgegangen sind? Wie verträgt sich damit, dass keiner seiner gefeiert-

1) Burnouf 305 flg. Foe K. K. 60 flg. Hardy I, 10.

2) D. h. für erlaubt. B. Spiegel l. c. p. 19: „Supervacanea sunt: Coenobium, domus forma pyramidata exstructa, palatium, aedes, spelunca."

sten Jünger von der Legende als Eremit dargestellt wird? Wie vertragen sich damit die vielen Aussprüche des Meisters, in welchen er das Verdienst dessen preist, der ein Kloster gründet? u.s.w.

Dieser gar nicht zu leugnende Widerspruch deutet zurück auf die Entstehung und erste Entwickelungsgeschichte des Buddhathums. Aus dem Schoosse des brahmanischen Anachoretenwesens hervorgegangen, trägt es die Züge der Mutter, bis es wachsend und reifend nach und nach seine eigene Physiognomie gewinnt. Denn der Buddha ist, wie gesagt, ursprünglich nur ein Çramana unter den Çramanas, ein Bettler unter den Bettlern, blos dadurch von ihnen unterschieden, dass er die qualvollen Bussen und die Autorität der Vêdas verwirft, und nicht allein die Männer der höheren Kasten und die Schulgelehrten, sondern alles Volk zum geistlichen Leben und zur Erlösung beruft. Sechs Jahre der Busse und Beschauung in der Einsamkeit haben ihn zum Sieg über die Begier und Erbsünde gekräftigt, und das Licht unendlicher Erkenntniss in ihm angefacht. Welchen andern Weg zum Heile kann er seinen Schülern zeigen, als den, welchen er selbst gegangen, welche anderen Mittel ihnen empfehlen, als die, wodurch er den Mâra überwunden? Daher weist er sie hinaus in die stillen Schatten des Waldes, wie er selbst ja am Fusse des Bôdhibaumes bei Buddha-Gayâ die Buddhawürde errungen hat: dort dem geräuschvollen Treiben und dem leidenschaftlichen Gewirre des Weltlebens entrückt, sollen sie, gleich ihm, in der Zurückgezogenheit und in ungestörter Meditation die Wurzeln des Uebels in sich ausrotten, „die Natur des Geistes erschauen, und das Gesetz des Nichtzusammengesetztseyns ergründen.“

Die fixe Residenz, das Siedeln an einer und derselben Stätte, ist jedoch damit keinesweges geboten; denn ein derartiges Haften an der Oertlichkeit würde dem Wesen des Bettlerthums überhaupt und dem des Buddhismus in's Besondere widersprechen. Im Gegentheil, „der gläubige Priester soll dem Thiere des Waldes gleichen, das keinen festen Wohnsitz hat, heute hier und morgen dort seine Speise verzehrt, und sich da zum Schlafe niederlegt, wo es gerade ist.“ [1]) Bei einem Umherschweifen der Art, und bei der Nothwendigkeit, nur vom Betteln zu leben, kann schon an und für sich an ein totales Isolirsystem nicht gedacht werden.

1) Hardy I, 130.

Es waren aber Keime vorhanden, die alsbald über diese ersten Anfänge hinaustreiben mussten. Einerseits nämlich ist nach buddhistischer Weltansicht Mitleiden die erste aller Tugenden, und diese Tugend stellt an dich die gebieterische Forderung, nicht blos an deinem eigenen Seelenheil, sondern an dem Heil aller athmenden Wesen zu arbeiten. Es ist daher deine heiligste Pflicht, das was du an Erkenntniss und Erleuchtung errungen hast, auch Andern mitzutheilen. Wer das unterlässt, „der soll in allen Existenzen mit Blindheit geschlagen werden." Dieser Anschauung erwuchs jener unverwüstliche Bekehrungseifer, durch welchen in späteren Jahrhunderten das gute Gesetz über die grössere Hälfte Asiens ausgebreitet wurde; Bekehrungseifer und Einsamkeit sind aber zwei Dinge, die sich nur beziehungsweise vertragen. Es ist mithin jenes Gebot des einsamen Siedelns in den Wäldern und zwischen den Gräbern gar nicht absolut und unbedingt zu fassen, als ob es die Verpflichtung des Belehrens und Bekehrens ausschlösse. Das Leben des Religionsstifters musste auch hierin seinen Bekennern zum Muster dienen. Wie er selbst, nachdem er Buddha geworden, in die Welt zurückgekehrt ist, um Alles, was Athem hat, vom Schmerze der Existenz zu erlösen, so sollte sich nach seinem Beispiele jeder Samanäer gedrungen fühlen, wenn er in der Einsamkeit vollkommene Ruhe und Leidenschaftslosigkeit gewonnen hatte, die in Unwissenheit und Begier umherirrenden Menschenkinder aufzusuchen, und ihnen den Pfad der Rettung zu zeigen.

Ganz besonders aber war es die Zulassung der Mitglieder aller Kasten, und die Zulassung der Weiber, wodurch die Umgestaltung der Ascese nothwendig wurde. Eine so revolutionäre Maassregel musste natürlich die heftigste Opposition hervorrufen. Ein Çûdra oder gar ein Kastenloser als Çramana! — schon der blosse Gedanke ist in den Augen des orthodoxen Brahmanen der ruchloseste Frevel. Wie hätte ein Verworfener der Art es wagen dürfen, sich als Einsiedler zu etabliren, und welcher Wald wäre so dunkel, welche Einöde entlegen genug gewesen, um ihn vor deren Zorn zu schützen? Nur in der Gemeinschaft mit andern Religiosen konnte ein solcher Sicherheit finden. Aber auch auf andere Söhne des Buddha erstreckte sich der Hass der Brahmanen, — wir haben oben erzählt, welche Verläumdungen, Nachstellungen und Angriffe der Stifter der Lehre selbst von ihnen

zu erleiden hatte — genug, denn es liegt auf der Hand, die Furcht vor den Verfolgungen der Altgläubigen ist nicht der letzte Grund, welcher zum Zusammenschluss der buddhistischen Gemeinde beigetragen hat.

Andrerseits musste, wie schon oben bemerkt, die Zusammensetzung der letzteren bald zu einer gewissen Organisation führen. Wie die vier Ströme, welche in den Ganges fallen, ihre Namen verlieren, so hören die Bekenner des Buddha auf, Brahmanen, Kschatryias, Vâiçjas und Çûdras zu seyn. Das Gesetz der Kaste, nach welchem sie bisher — jeder auf seine Art — gelebt haben, existirt für sie nicht mehr, sobald sie das Gelübde der Enthaltsamkeit abgelegt haben; es muss daher ein neues, für Alle gültiges, sie Alle umschlingendes an dessen Stelle treten, wenn nicht die disparaten Elemente sogleich wieder auseinander fallen sollen. Zur Aufrechthaltung eines solchen Gesetzes musste aber Gemeinschaftlichkeit Princip des geistlichen Lebens werden, und darum hat Çâkjamuni seinen Anhängern ausdrücklich geboten, sich oft und in grosser Anzahl zu versammeln.[1])

Und nun gar die Frauen!

Wenn es wahr ist, dass es dem Manne nicht gut sey, allein zu seyn, so gilt das im erhöhten Maasse vom Weibe, in welchem der Trieb nach Geselligkeit noch unendlich regsamer ist, als in jenem. Daher bietet, so viel ich weiss, die Geschichte keines Volkes und keines Zeitalters zahlreiche Beispiele von Einsiedlerinnen: auch würde schon aus scheuer Furcht das Mädchen vor der einsamen Wohnung in Wald oder Wüste zurückbeben. Weibliche Religiose, die das Gelübde der Keuschheit gethan haben, können wir uns demnach fast nur als Nonnen, als Cönobitinnen vorstellen, und lag es einmal in der eigensten Natur des Buddhismus, auch Frauen in die Gemeinschaft der Gelüdbe aufzunehmen, so konnte er der Nonnenklöster nicht lange entrathen.

Endlich ist es aller Wahrscheinlichkeit nach eine der ältesten Einrichtungen des buddhistischen Ordens, dass die Mitglieder desselben die Regenzeit (*Varscha*) in Städten und Dörfern zubrachten, und schon durch diese Einrichtung, von der wir noch

1) Es ist das eine und zwar die erste der „unvergänglichen Vorschriften," welche der Buddha kurz vor seinem Tode den Jüngern überliefert haben soll. Hardy I, 157.

ausführlicher zu reden haben werden, war dafür gesorgt, dass die Brüder mit den Brüdern und zugleich mit der Welt in fortgesetzter Verbindung blieben.

Die Legende setzt uns in den Stand, ein ungefähres Bild von den ältesten Zuständen jener geistlichen Bettelgemeinde zu entwerfen, deren natürlicher Mittelpunkt anfangs der Stifter derselben war. Sie hatten, so wenig wie er, einen festen und auch keinen gemeinschaftlichen Aufenthaltsort. Die einzelnen Mitglieder siedelten vielmehr, gleich den brahmanischen Büssern, meist in der Stille und Abgeschiedenheit, um desto ungestörter zu meditiren, und in sich einzukehren, versammelten sich aber dann und wann zu bestimmten Zwecken, um die Predigt des Meisters zu hören, um sich in der Lehre zu unterrichten, oder im Gefolge des Buddha bettelnd das Gangesthal zu durchwandern. Nur die Regenzeit unterbrach dieses halb eremitische, halb nomadische und vagabondirende Leben. Beim Eintritt derselben trennte man sich, um bei Verwandten, Freunden und Beschützern eine Zuflucht zu suchen, und dort mit anderen Brüdern zusammenzutreffen. Waren die Regenmonate vorüber, so wurden an vorher dazu bestimmten Orten Versammlungen gehalten, in welchen man sich gegenseitig über die Fortschritte, welche man während der Zeit im Verständniss des Gesetzes gemacht, befragte, auch wohl beichtete u. s. w., und aus solchen Sammelplätzen, die nach und nach zu stehenden Herbergen wurden, sind die ersten Klöster entstanden.[1])

Uebrigens hat sich bis auf diesen Tag in allen Ländern der Buddhistenheit neben dem Klosterwesen das Eremitenleben erhalten. Doch ist es jetzt nur noch Ausnahme, jenes die Regel. Auch in der überirdischen Hierarchie, in der Hagiologie der Buddhisten hat es seine Vertretung und seine Apotheose gefunden, und zwar in den persönlichen oder Pratyêka-Buddhas. Diese werden stets als Einsiedler mit langem Bart- und Haupthaar vorgestellt, welche durch die Kraft der einsamen Busse Befreiung aus dem Kreislaufe gewonnen haben, indessen nur sich selbst, nicht andre Wesen zu erlösen im Stande sind. Sie selbst gehen in Nirvâna ein, vermögen aber nicht, Andere dahin zu führen. Daher nehmen sie zwar ihre Stelle auf der Rangstufe der Sündenlosigkeit und

1) Burnouf 284 flg. Bochinger „La vie contemplative etc. chez les Indous“ 168 flg.

Heiligkeit ein, stehen aber tief unter den allerherrlichst-vollendeten, erlösenden Buddhas, ja auch unter den Bôdhisattvas, welche die Erlösung der Welt sich zum Ziele gesetzt haben, und es liegt in dieser Unterordnung deutlich die Ansicht ausgesprochen, dass die einsame, nur auf die eigene Rettung bedachte und darum selbstsüchtige Ascese nicht die höchste Aufgabe des geistlichen Lebens und Strebens sey.

Mögen nun die Söhne des Buddha ihre Wohnung unter dem Schatten der Bäume oder in einem Kloster aufschlagen, mögen sie siedeln oder vagabondiren — und, so weit es das Klima gestattet, verstehen gegenwärtig die ehrwürdigen Väter, je nach den Jahreszeiten, beide Arten der Residenz und beide Lebensweisen mit einander zu vereinigen, der Zweck, welchen sie verfolgen, und die Mittel, durch welche sie ihn zu erreichen suchen, sind bei allen wesentlich dieselben, es ist die Ausrottung der Erbsünde (*Klêça*) durch Unterdrückung und Bezähmung der Sinne und des Willens, es ist die Befreiung von Geburt, Schmerz, Tod und Wiedergeburt durch vollkommene Reinigung des Ich, d. h. durch Ertödtung jeder Regung, die den Menschen an das Leben fesselt. Das Leben ist eine Masse von Schmerzen; der Schmerz entsteht aus der Erbsünde, d. h. aus der in sich verschlungenen, und den Geist mit tausend Ketten umschlingenden Begier, und aus der Unwissenheit, welche das Vergängliche für dauernd und das, was folglich in Wahrheit nicht ist, für Seyn und Wirklichkeit hält: das geistliche Leben ist der Weg, um die Ketten zu sprengen. Es soll dich säubern von jedem Verlangen, jeglicher Leidenschaft, von Liebe und Hass, Freude und Schmerz, von jedem Reize der Nerven und des Willens, jedem Gefühle der Selbstheit und Persönlichkeit; es soll dich andrerseits befreien vom Irrthume, von der Täuschung des Weltenscheines, so dass Raum, Zeit, Materie, Grösse, Gestalt, Licht und Finsterniss, Name und Zahl, Nähe und Ferne, Jugend und Alter, Geburt und Tod keinen Sinn mehr für dich haben.

Genau genommen, liegt das Alles im Begriffe der mönchischen Entsagung, oder — um katholisch zu reden — in den Gelübden der Keuschheit, der Armuth und des Gehorsams, wenn auch die katholischen Mönche nicht desshalb der Entsagung sich befleissigen, weil sie gleich ihren Collegen im Orient jeden Genuss und jeden Gegenstand des Genusses, ja jedes Daseyn an und für sich für nichtig hielten, sondern damit sie das gesparte und aus-

geliehene Capital des Genusses dereinst mit Wucherzins zurückempfangen.

Der Çramana verlässt das Haus; er entsagt zunächst der Heimath, den Eltern, Geschwistern und Blutsfreunden; denn sie alle sind ein starkes Band, das ans Leben knüpft. Fragt ihr ihn daher nach seiner Herkunft, so antwortet er: Ich habe keine Heimath, ich wohne in dem und dem Kloster. „Die gelbe Ziege hat kein Vaterland, und der Lama keine Familie," sagt ein tibetanisches Sprichwort.[1]) Desshalb vertauscht er seinen Geschlechtsnamen mit einem Klosternamen. Zwar ist ihm nicht untersagt, seine Eltern zu besuchen, und ihnen äusserliche Ehrfurcht zu bezeigen, aber creatürlich lieben darf er sie nicht mehr. „Der Geistliche soll den Tod seines Vaters oder seiner Mutter nicht betrauern," heisst es in der Beichtvorschrift.

Der Çramana ist ferner ehelos, denn Weib und Kind sind die stärksten Fesseln des Daseyns. „Grösser ist die Gefahr des durch Weib und Kind und Reichthum und Haus Gebundenen, als die Gefahr eines im Gefängniss in Ketten und Fesseln befindlichen Mannes. Während man nämlich durch einen glücklichen Zufall aus dem Gefängniss befreit werden kann, sind die an Kind und Weib u. s. w. Hängenden wie im Rachen des Tigers und können, da sie sich unvorsichtiger Weise hineinbegeben, nicht befreit werden."[2])

Siddhârtha Çâkja ist, wie wir oben erzählt, dieser Gefahr glücklich entronnen, indem er Weib und Kind verlassen hat. Das mögen auch die thun, welche ihm nachfolgen wollen, wenn ihr Herz es ihnen gebietet, und die weltliche Obrigkeit es gestattet. Demgemäss wird von dem, welcher die Weihen nachsucht, nicht unberührte Virginität, d. h. physiologische Unschuld gefordert, sondern nur Enthaltsamkeit, so lange er dem geistlichen Stande angehört.

Wie die Stifter anderer Religionen und Mönchsorden, so hat auch Çâkjamuni den Geschlechtstrieb für die tiefste Wurzel alles Uebels, für den entschiedensten Ausdruck des peccatum originale erklärt. „Gäbe es noch eine zweite Leidenschaft von gleicher Heftigkeit, so würde Niemand zur Befreiung gelangen." Unkeusch-

1) Huc et Gabet „Souvenirs" etc. II, 357.
2) Sûtra der 42 Sätze l. c. 445.

heit ist die dritte der fünf grossen Sünden, die der Geistliche und selbst der Laie zu fliehen hat. „Dem Priester“ — so lautet das Verbot in der Ordinationsformel — „ist geschlechtlicher Umgang nicht erlaubt. Wie ein Mann, dem das Haupt abgeschlagen ist, nicht länger leben kann, so kann ein Priester, der mit einem Weibe fleischlich verkehrt hat, nicht länger Jünger des Çâkjasohnes seyn.“ [1]) „O Çramanas!“ — warnt der Allerherrlichst-Vollendete — „schauet die Weiber nicht an. Begegnet ihr einem Weibe, so schauet es nicht an, habet Acht und sprecht nicht mit ihr. Sprecht ihr, so denkt: Ich bin ein Çramana; ich muss in der verderbten Welt wie ein vom Schlamme nicht befleckter Lotus leben. Eine Alte müsst ihr als eure Mutter, eine auch nur wenig an Alter Euch Ueberlegene als ältere Schwester, eine Jüngere als jüngere Schwester betrachten.“ Vielleicht ein Drittel der Verbote im „Sûtra der Befreiung“ bezieht sich direct oder indirect auf diesen Punkt. Der Geistliche sündigt, wenn er ein Weib oder selbst ein kleines Mädchen mit der Hand berührt, wenn er ein Weib ansieht, und Wohlgefallen an demselben findet, wenn er an einem abgelegenen Orte mit einem Weibe spricht, wenn er in einem Kahne fährt, den eine Frau rudert, wenn er mit ihr auf demselben Polster sitzt, wenn er aus den Händen einer Frau Almosen annimmt,“ — diese hat nämlich die Gabe vor dem heiligen Manne niederzulegen, und sich dann zu entfernen — „wenn er von einem Weibe träumt, dergestalt, dass er darüber aufwacht“ u. s. w. Auch über sein Verhalten zu den geistlichen Schwestern werden ihm manche Sicherheitsmaassregeln vorgeschrieben: er darf kein Kleid als Geschenk von einer Nonne annehmen, ihr keines zum Waschen geben, wenn sie nicht eine Verwandte von ihm ist; keiner geistliche Ermahnung ohne Erlaubniss des Kapitels spenden und, wenn er diese Erlaubniss hat, nicht bis nach Sonnenuntergang bei ihr bleiben“ u. s. w.

Dass auch die unnatürlichen Befriedigungen des Geschlechtstriebes zu den groben Sünden gezählt werden, versteht sich von selbst.

Die gewaltsame Ausrottung desselben verwirft der Buddhismus,

1) Unkeuschheit hat daher natürlich Ausstossung aus dem Priesterstande zur Folge; doch kann der Schuldige wieder aufgenommen werden, wenn eine Versammlung von 20 älteren Priestern einstimmig dafür ist. So ist es wenigstens auf Ceylon. Sirr l. c. II, 111.

und nie würde er daher den Origenes heilig gesprochen haben. Denn „als einst ein Mann, dessen Gemüth von Leidenschaft ergriffen war, kein Mittel gefunden, sein aufgeregtes Gemüth zur Ruhe zu bringen, entfernt er sein männliches Vermögen vermittelst eines Beiles. Da hat der Siegreich-Vollendete also zu ihm gesprochen: Besser ist es, seine Gedanken zu entfernen, als sein männliches Vermögen, wie du gethan. Ist der Geist, welcher Herr ist, gebändigt, so werden auch seine Diener von selbst abgehalten werden. Was hilft es, wenn das männliche Vermögen, nicht aber der verkehrte Sinn beseitigt wird?“ [1])

Dagegen soll das Thor der Augen wohl verschlossen werden, damit der Dieb der Begierde nicht durch dasselbe in das Haus der Seele einbreche. Schweifen die Augen umher, so entsteht durch den Anblick der Schönheit Verlangen, und es wäre dem Çramana besser, dass ein glühendes Eisen ihm in die Augen gestossen, als dass er durch sie verleitet würde, sein Gelübde zu übertreten.

Andrerseits sind unreine Gedanken die Folge der Unmässigkeit im Essen und Trinken, und dieser Gesichtspunkt ist, wie wir sehen werden, bei dem Entwurf der Speisegesetze nicht unberücksichtigt geblieben.

Jeder Verständige wird im Voraus überzeugt seyn, dass die buddhistischen Mönche so wenig, wie die christlichen, im Stande gewesen sind, die Stimme der Gattung gänzlich in sich zu ersticken, dass im Gegentheil die beleidigte Natur sich häufig an ihren unnatürlichen Söhnen gerächt haben werde. Zu solchen Gräueln, wie in den katholischen Klöstern, scheint es freilich in den buddhistischen selten gekommen zu seyn, [2]) wie gesagt, aus dem einfachen Grunde, weil dem Rücktritt des Mönchs in den

1) Sûtra der 42 Sätze p. 446.

2) Einen sehr eclatanten Fall der Art erzählt Le Comte (Grosier „Allgemeine Beschreibung des chinesischen Reiches.“ Deutsche Uebers. Leipzig 1789, t. II, 194 flg.) Bei der Untersuchung eines Klosters in der Nähe von *Fu tscheu fu* fand die chinesische Polizei in einem Felsenkeller, hinter eiserner Thür, einige dreissig Frauenzimmer eingeschlossen, die von den Mönchen ins Kloster gelockt, und genothzüchtigt waren, oder, wie die ehrwürdigen Väter sich ausdrückten, „die vor den Augen des *Fo* Gnade gefunden hatten.“

Laienstand hier viel geringere Schwierigkeiten entgegenstehen, als dort.

Die Einrichtung des Cölibats besteht indess noch allgemein in der buddhistischen Kirche, obwohl in derselben auf die Mönche fast alle diejenigen Functionen übertragen worden sind, welche anderswo die Weltpriester verrichten. In den Ländern des südlichen Buddhismus wird sie noch ziemlich streng aufrecht erhalten. In Siam z. B. stand noch im Zeitalter Ludwig's XIV. die Strafe des Feuertodes auf der Verletzung des Keuschheitsgelübdes und pflegte, wenn auch nur aus politischen Gründen, — damit nämlich wegen der grossen Vorrechte der Geistlichkeit nicht sämmtliche Unterthanen der Majestät von Siam in den Talapoinenorden desertirten — rücksichtslos vollstreckt zu werden;[1]) jetzt verwandelt man dieselbe gewöhnlich in körperliche Züchtigung, verbunden mit Degradation oder Ausstossung.[2]) In Burma übt das Volk gegen unkeusche Geistliche eine Art von Lynchjustiz, hinterher werden dieselben von der Regierung öffentlich bestraft, und selbst der oberste Bischof (*Samgha-Râdscha*) des Königreiches entging noch am Ende des vorigen Jahrhunderts kaum der Enthauptung, zu welcher er wegen Fleischessünden verurtheilt worden war.[3]) In Ava wird der schuldige Priester aus dem Kloster vertrieben, mit geschwärztem Gesicht auf einem Esel durch die Strassen geführt, und dann aus der Stadt verwiesen.[4]) Anders im Norden. Hier, namentlich in Tibet, hat die Frage über die Ehelosigkeit der Geistlichen zur Sectenspaltung und zu dem einzigen blutigen Religionskampfe geführt, dessen die Geschichte der buddhistischen Kirche gedenkt. Bei den Rothmützen des Himalaya, wie in Bhutan und Ladakh, gilt seitdem die laxere Observanz, nach welcher verheirathete Religiose der untersten Grade geduldet werden; ja in Nepal hat der Cölibat insofern eine förmliche Nieder-

1) La Loubère I, 539.

2) Crawfurd l. c. 545. Pallegoix I, 364: „Les talapoins surpris en adultère sont dépouillés de leur habit jaune, flagellés jusqu'au sang, et puis condamnés pour toute leur vie à couper l'herbe aux éléphants; cette peine équivaut aux travaux forcés."

3) Sangermano 90. Nach Low „History of Tenasserim" (Journ. of the Roy. As. Soc. II, 335) wird Unkeuschheit der Priester in Burma noch jetzt mit dem Tode bestraft.

4) Symes „Gesandtschaftsreise nach Ava," übers. v. Hager, p. 240.

lage erlebt, als daselbst den Mönchen ein Stand verheiratheter Weltpriester gegenübergetreten, und sich der Tempel und des öffentlichen Gottesdienstes bemächtigt hat.[1]) Doch wird selbst bei den Rothmützen die Uebertretung des Keuschheitsgelübdes streng bestraft.[2]) Die Secte der Gelbmützen dagegen, d. h. die Anhänger des Dalai Lama und Tessho Lama, dulden keine verheiratheten Priester. Nach dem noch jetzt gültigen chinesischen Gesetzbuche soll der mongolische Lama, welcher des fleischlichen Verkehrs mit einem Weibe überführt ist, weggejagt werden, und hundert Peitschenhiebe erhalten.[3]) Indess kommt diese Strafbestimmung hauptsächlich wohl nur gegen die Klosterbewohner in Anwendung; denn bei denjenigen Lamen, welche mit den nomadischen Stämmen in der Steppe umherziehen, ist das Concubinat mit ihren Haushälterinnen in ähnlicher Ausdehnung Sitte geworden, wie bei den katholischen Pfarrern.[4])

Der Samanäer ist zugleich Bhixu, d. h. Bettler. Er darf demnach laut der Regel ausser den zum Costüm und zur Ausübung des Bettlerthums unentbehrlichsten Nothwendigkeiten kein Eigenthum irgend einer Art, weder bewegliches, noch unbewegliches, besitzen, weder Aecker und Gärten, noch Sclaven und Vieh, nicht Vorräthe von Lebensmitteln und Kleidern. Gold und Silber soll er nach einer der zehn wichtigsten, schon für den Novizen geltenden Vorschriften nicht einmal anrühren. Nur acht Dinge sind ihm gesetzlich zu besitzen erlaubt, nämlich die oben beschriebenen drei Kleidungsstücke, dazu der Gürtel, ferner

1) Hodgson „Sketch of Buddhism" l. c. p. 256 flg.

2) Nach Davis „Remarks on the religious and social institutions of the Bouteas" etc. in den Transactions of the Roy. As. Soc. II, 495 sogar mit dem Tode. Vgl. Turner „Gesandtschaftsreise" (der Uebersetzung, Hamburg 1801) p. 109, 366.

3) Bei Hyakinth l. c. Artikel 3. Vgl. Ss. Ssetsen p. 235.

4) Pallas II, 128: „Der ehelose Stand und das Gelübde der Keuschheit ist eine der Hauptpflichten der ganzen Geistlichkeit von der Secte des Dalai Lama. Allein die geweiheten Priester trösten sich in ihrem ehelosen Stande durch junge Haushälterinnen (*Nirma*), die jedoch bei den Kalmyken nicht ganz ohne Skandal gelitten sind. Dahingegen ist bei den Selengiskischen Mongolen die geistliche Zucht schon so in Abnahme, dass fast ein jeder Pfaff in seiner eigenen oder einer Nebenhütte eine junge Weibsperson aus seiner Verwandtschaft, unter dem Schein der Wirthschaftsbesorgung, bei sich hat. Sie wählen dazu nicht die unansehnlichsten, sowohl Dirnen, als verheirathete junge Weiber" w. s. u.

der Almosentopf, die Wasserkanne, das Rasirmesser und eine Nähnadel.

Er soll ferner nur von Almosen leben, nur von dem, was man ihm reicht, das wird in den dreizehn Ordonanzen und im „Sûtra der Befreiung," wie im Ordinations-Formulare geboten. Jegliche Arbeit ums tägliche Brod ist ihm daher untersagt, selbst Gartenbau und Obstbaumzucht, um so mehr, als beim Graben und Pflanzen Insecten und Würmer getödtet werden könnten, — ein Gebot, das selten noch beobachtet wird.[1]) Die Art und Weise des Terminirens ist genau vorgeschrieben: er soll den Topf nehmen, von Haus zu Haus gehen und schweigend empfangen, was ihm gegeben wird. Seine Haltung dabei muss gemessen und würdevoll seyn; er soll die Blicke nicht umherwerfen, nicht nach Wagen, Reitern, Soldaten, nicht nach den Weibern schauen. Wenn er sich einer Wohnung nähert, darf er durch kein Geräusch seine Gegenwart bemerklich machen, sich nicht räuspern, noch husten, durch keine Miene oder Worte um etwas bitten, nicht sagen, dass er hungrig sey, dass er dies und jenes wünsche oder nöthig habe. Nur wenn er krank ist, darf er um Arznei ansprechen. Denn der Çramana „bettelt" nicht, sondern er zeigt sich mit dem Almosengefässe, um dem gläubigen Laien Gelegenheit zu geben, sich Tugendverdienst und Segen zu erwerben. „Almosen öffnet die Pforte des Paradieses," sagt Mahommed; „gieb ein Stück Brod, und nimm dafür den Himmel," ruft Chrysostomus aus;

1) So wenig, dass in culturfähigen Gegenden die buddhistischen Klöster meist von den schönsten Gärten und Baumgruppen umgeben sind, und der buddhistische Mönchsorden um Anbau und Verbreitung von Culturpflanzen und Blumenarten vielleicht grössere Verdienste hat, als der der Benedictiner, wobei freilich zu bemerken ist, dass die Handarbeiten gewöhnlich nicht von den geistlichen Herrn selbst, sondern von den Schülern derselben oder vom Gesinde und den Leibeigenen der Klöster verrichtet werden. — Die Lamas in den tibetanischen und mongolischen Klöstern treiben Viehzucht, Ackerbau und Handwerke jeglicher Art. Huc et Gabet Souvenirs etc. II, 119. Moorkroft I, 339 flg. Jaquemont II, 247. Harvey „The Adventures of a Lady in Tartary, Thibet, China and Kaschmir" p. 200. Schon das zweite Concil soll den Beschluss gefasst haben, dass es den Bhixu erlaubt seyn soll, Handarbeiten zu thun und Künste zu üben, die nicht wider das cönobitische Gesetz seien, und dabei nützlich werden könnten. Palladji in Ermans Archiv XV, 214.

Gabenspendung führt zur Wiedergeburt in den sechs Götterhimmeln, soll Çâkjamuni gelehrt haben. „Geben ist seliger, denn Nehmen,“ dieser Satz, den die Priester aller Religionen so gern im Munde führen, hat bei den Buddhisten eine Wendung erhalten, die man menschlich schön nennen könnte, wenn sie eben nicht mönchisch-theologisch wäre. Nach ihrer Ansicht ist es nämlich nicht der Gaben spendende Laie, welcher die Wohlthat erweist, sondern der die Gaben empfangende Geistliche: nicht dieser hat jenem, sondern jener diesem Dank zu sagen. Denn wenn der erstere auch das ganze grosse Tausend der 3000 Welten mit den sieben Kleinodien anfüllte, und diese als Almosen darbrächte, so wären doch all die Reichthümer Nichts gegen die geistlichen Schätze, deren ihn der letztere durch Annahme des Dargebrachten theilhaftig macht. Daher hat nicht der Priester um Gaben zu bitten, sondern dem Laien kommt es zu, den Priester um deren Annahme zu bitten, denn der Laie ist es, der bei der Almosenspendung gewinnt. Nicht der Hausherr, welcher ein Geschenk giebt, erbarmt sich des Bettlers; nein, der geistliche Bettler, der es zu empfangen würdigt, erbarmt sich des Hausherrn. Diese Theorie wird in der ganzen Buddhistenheit so unumwunden und nachdrücklich ausgesprochen, dass man daraus ersieht, die östlichen Franziskaner sind in ihrer Herrschaft über die Gemüther viel befestigter, als es die westlichen je gewesen, und in der Praxis kommt es noch heut, namentlich im starkgläubigen Tibet und in der noch starkgläubigeren Mongolei vor, dass hochgestellte oder im Geruch der Heiligkeit stehende Priester um die Annahme reicher Gaben, wie um einen Act der Gnade und des Erbarmens, demüthigst und auf den Knieen angefleht werden. Je höher und heiliger die Empfänger, desto grösser natürlich der Segen für den Spender, eine Ansicht, in welcher die Lehre vom stellvertretenden Verdienste deutlich ausgeprägt liegt. Wenn man also vielen tausend gläubigen Laien Nahrung reicht, so ist dies nicht so viel werth, als wenn man sie einem einzigen Geistlichen reicht, und wenn man Millionen gewöhnlicher Geistlichen Nahrung reicht, so ist das nicht so viel, als wenn man sie einem Archat reicht, und wenn man hundert Millionen Archats Nahrung reicht, so ist das nicht so viel, als wenn man sie einem Pratyêka-Buddha reicht, und wenn man einer Milliarde Pratyêka-Buddhas Nahrung reicht,

so ist das nicht so viel, als wenn man sie einem allerherrlichst-vollendeten Buddha reicht.[1])

Damit nun Niemandem die Möglichkeit entzogen werde, durch Almosenspendung geistliches Verdienst zu erlangen, ist dem Çramana geboten, der Reihe nach von Haus zu Haus zu gehen, um Gaben einzusammeln, und keines etwa wegen dessen ärmlichen Aussehens zu überschlagen;[2]) nur die Häuser der Ueppigkeit und Lüderlichkeit, desgleichen die der Wittwen und alleinstehenden Frauenzimmer, der Könige und Vornehmen, der Ungläubigen und Zweifler u. dgl. hat er zu meiden. Nimmt er mehr Speise an, als zu einer einzigen Mahlzeit hinreicht, so sündigt er;[3]) verschüttet er aus Unachtsamkeit etwas von dem Dargereichten, so sündigt er; legt er in seinem Topfe die einzelnen Spenden auseinander, trennt er das Flüssige von dem Festen, so sündigt er u. s. f.

Trunkenheit ist nach buddhistischem Katechismus eine der fünf grossen Sünden, und in der Theorie mit dem geistlichen Leben schlechthin unverträglich. Dagegen ist kein einziges der zahlreichen Speisegesetze so exclusiv, als dies Verbot berauschender Getränke. Selbst der Genuss des Fleisches ist nicht gänzlich und unbedingt verpönt: man sehe alle Paragraphen der Regel durch, und man wird kein absolutes Verbot der Art auffinden. Soll ja doch der Stifter der Lehre selbst, wie oben erzählt, an einem Stück unverdautem Schweinefleisch gestorben seyn. Nur das Fleisch der Menschen, Elephanten, Pferde, Schlangen, Tiger, Krokodile, Hunde und Katzen darf der Semanäer nicht essen.[4]) Ich weiss nicht, ob diese Anordnung der freieren Richtung des Buddhismus zuzuschreiben sey, — denn dem brahmanischen Büsser ist jegliche animalische Nahrung untersagt — oder

1) Sûtra der 42 Sätze p. 441. Man hat aber auch andere Taxen. S. z. B. Hardy I, 83.

2) So fassen wenigstens die Singhalesen die dreizehnte Ordonanz, die im chinesischen Verzeichnisse (Foe K. K. 60) fehlt. Hardy I, 73. Burnouf Introd. 310 u. 311 fasst sie nicht in dieser speciellen Bedeutung.

3) La Loubère II, 55. Dem widerspäche die eine der dreizehn Ordonanzen (Foe K. K. 61), wonach der Geistliche die erhaltenen Speisen in drei Theile zerlegen soll, einen für die Dürftigen, den zweiten für die Thiere und Vögel, den dritten für ihn selbst; indess scheint dieselbe von A. Rémusat falsch verstanden zu seyn. Burnouf l. c. 307.

4) La Loubère II, 54. Pallegoix II, 37.

ob nicht vielmehr die Zulassung von Mitgliedern der unteren Kasten ein unbeschränktes Verbot von Fleischspeisen zur Unmöglichkeit machte. Jedenfalls ist jedoch der Genuss derselben dem Geistlichen nur ausnahmsweise, namentlich in Krankheitsfällen und in Zeiten der Noth gesetzlich erlaubt, und hat immer — ausser bei nomadischen Völkern — für fromme Buddhisten etwas Anstössiges, so dass solche Priester, die nach dem Rufe vollkommener Heiligkeit trachten, sich überall desselben enthalten.[1])

Dagegen ist es dem Çramana ausdrücklich verboten, selbst aus dem Pflanzenreiche etwas zu geniessen, worin noch Leben ist, also keine Hülsenfrüchte und Kerne, welche noch treiben und keimen können. Aus diesem Grunde soll er auch keinen Reiss kochen, noch kochen lassen, sondern ihn nur gekocht annehmen.

Es scheinen in den einzelnen Schulen verschiedene Ansichten über den Begriff der reinen und unreinen Nahrungsmittel geherrscht zu haben;[2]) jedenfalls jedoch sind ausser dem Reiss und den sonstigen landesüblichen Getreide- und Gemüsearten zu den ersteren auch geschmolzene und frische Butter, Oel, Honig und Zucker zu rechnen, da diese bei der Priesterordination als „überflüssig," d. h. als nicht verboten (als adiaphora) bezeichnet werden.[3]) Doch soll sie der Geistliche nicht zur Sättigung, noch der Würze halber, sondern nur als Medizin anwenden.

Der Fresstrieb ist nächst dem Geschlechtstriebe das schlimmste Gelüste der athmenden Wesen, und ihn bändigen, heisst auch zugleich dem letzteren Zügel anlegen. Daher empfiehlt die Regel nicht bloss Mässigkeit schlechthin, sondern sie verbietet ausdrücklich — damit in der Nacht die Sinnlichkeit sich nicht rege —

1) Die mongolischen und kalmykischen Priester enthalten sich in der Regel des Pferdefleisches, sowie des Schweinefleisches und der Fische, und essen dafür desto mehr Schaaffleisch. In Hinterindien und China sind Fische eine beliebte Klosterspeise, und gelten nicht für Fleisch. Die allgemeine Praxis bei den Söhnen des Buddha ist seit langer Zeit: „Nichts selbst zu tödten, aber bereits Getödtetes zu essen." Graul „Reise nach Ostindien" t. IV, 280. Hyakinth l. c. 145. Georgi l. c 445. La Loubère I, 485.

2) Dass die spätere Schule der „grossen Ueberfahrt" in dieser Beziehung freieren Ansichten huldigte, als die „der kleinen Ueberfahrt," erhellt aus Hiouen Ths. 50 u. 162.

3) Kammavakya, b. Spiegel p. 19, b. Clough l. c. 17.

nach der Mittagszeit, d. h. nachdem die Sonne durch den Meridian gegangen, noch Nahrung zu sich zu nehmen.[1]) Es ist dies eine der wichtigsten Bestimmungen der buddhistischen Mönchsdiät, die auch für den Novizen gilt, und die noch jetzt, wenigstens äusserlich und scheinbar, in den Klöstern aufrecht erhalten wird.

Beim Essen selbst sind mancherlei Vorschriften zu beobachten: der Geistliche soll während desselben seinen Platz nicht verändern, nicht schwatzen, nicht mit der Zunge und den Lippen schnalzen und schmatzen, sich nicht beschmieren, wie ein Kind, nichts auf die Erde fallen lassen, nicht dabei denken: das schmeckt gut oder schlecht, sondern vielmehr: ich esse nicht des Wohlgeschmackes wegen, sondern nur um meinen Körper zu erhalten u. s. w.[2])

Das Gelübde der Armuth ist fast eben so unnatürlich, wie das der Keuschheit, und es hat daher nie und nirgends einen Mönchsorden gegeben, in welchem dasselbe nicht zur reinen Illusion, ja zur Ironie geworden wäre. Es wird illusorisch schon durch den Grundsatz, dass es nur für den Einzelnen als solchen, nicht aber für die Gemeinschaft oder Gesammtheit der Einzelnen Gültigkeit habe, mit andern Worten, dass zwar nicht der Mönch für seine Person, wohl aber das Kloster und der Orden Besitz ergreifen und Eigenthum erwerben dürfe, und dieser Grundsatz ist von allen Cönobitenorden angenommen worden, ja die katholische Kirche hat bekanntlich der strengeren Parthei der Franziskaner gegenüber die Ausdehnung des Gelübdes der Armuth auf den Orden selbst für ketzerisch erklärt.

Also der Çramana als Einzelner darf nichts besitzen, nichts als seinen Bettlerornat nebst Zubehör, er darf nichts, als was zur Nahrung, Kleidung und Heilung unumgänglich nothwendig ist, als Geschenk annehmen; aber der Samgha, die Versammlung der Mönche oder — wie wir im Westen sagen würden — der Convent, das Kloster, darf Alles besitzen, Alles, was von den Laien dargebracht wird, annehmen: Bewegliches und Unbewegliches, Sclaven und Vieh, Häuser und Ländereien, Polster und Teppiche, Perlen und Edelsteine, Gold und Silber. Schon hundert Jahre

1) Schon die eine der dreizehn Ordonanzen verbietet das. So deutet sie wenigstens Burnouf l. c. 308. Auch soll die Vorschrift ja, wie wir oben gesehen, schon zur Zeit des zweiten Concils bestanden haben.

2) Dss Genauere bei Hardy I, 92—110.

nach dem Entschwinden des Allerherrlichst-Vollendeten soll es, wie oben erwähnt, vorgekommen seyn, dass die Mönche eines Klosters zu Vâiçâlî um baares Geld bettelten. Sie stellten an den Beicht- und Bettagen einen Gotteskasten aus, und forderten die Laien auf, einzulegen. Das erregte freilich Anstoss, und gab die Hauptveranlassung zur Zusammenberufung des zweiten Concils, auf welchem jene Mönche verurtheilt, und aus dem Orden gestossen wurden, vielleicht weniger wegen der Annahme von Gold und Silber, als wegen des Bettelns um dasselbe. Jedenfalls genirte sich seit Açôkas Tagen die buddhistische Geistlichkeit nicht mehr, ungeheure Summen gemünzten Goldes von glaubenseifrigen Wohlthätern als fromme Spenden zu empfangen, wär' es auch nur, um Klöster und Tempel und Reliquienthürme dafür zu gründen. Es ist oben erzählt, wie der genannte König dreimal sein Reich, seine Weiber und Kinder und sich selbst dem Clerus geschenkt, und dann das Alles demselben für Gold und Kleinodien aus seiner Schatzkammer wieder abgekauft hat. Bei den grossen fünfjährigen Almosen-Versammlungen, die uns von den chinesischen Pilgrimen geschildert werden, regnet es förmlich Gold und Silber für die Çramanas, und der grösste und gefeiertste jener Pilger, der oft genannte Hiuan Thsang, der nach dem Bilde, welches seine Jünger von ihm entworfen haben, nicht bloss an Geisteshoheit und Gelehrsamkeit, sondern auch an Reinheit, Uneigennützigkeit und strenger Religiosität ohne Weiteres jedem christlichen Missionär oder Kirchenvater oder Heiligen an die Seite gestellt werden kann, nimmt von den Königen, denen er auf seiner grossen Reise bekannt wird, Gold- und Silbermünzen zu vielen Tausenden, natürlich nur behufs der Ausführung seines heiligen Vorhabens, Religionsschriften und Reliquien zu sammeln.[1])

1) Z. B. vom Könige der *Uiguren* (p. 41): Cent onces d'or, trente mille monnaies d'argent et cinq cents pièces de satin et de taffetas etc., und vom Könige *Çilâditya* (p. 260): trois mille pièces d'or et dix mille pièces d'argent etc. Bei der kurz vor Hiuan Thsangs Rückreise abgehaltenen Almosen-Versammlung (p. 255) spendete der zuletzt genannte König jedem der anwesenden Mönche, etwa 10,000 an der Zahl 100 Goldstücke. Der genannte Reisende erzählt bei mehreren Gelegenheiten, wie in buddhistischen Klöstern die dort aufbewahrten Reliquien nur gegen Erlegung eines bestimmten Tarifs den Gläubigen gezeigt, also mit diesen Heiligthümern ein förmlicher Wucher getrieben wurde.

Gegenwärtig dürfte selten ein buddhistischer Priester gefunden werden, der sich weigerte, Gold und Silber, gemünztes, wie ungemünztes, anznnehmen, höchstens wird er zur Beschwichtigung seines Gewissens, und um dem Wortlaute des Gesetzes zu genügen, vorher die Hand mit einem Tuche bedecken oder sich Handschuhe anziehen. Auch giebt es ja einen Grund, aus welchem die Annahme jedes Geschenks, mag dieselbe an sich noch so ungesetzlich seyn, nicht bloss von Seiten des Kapitels, sondern des einzelnen Mönchs, als gerechtfertigt erscheint, und dieser naive Grund wird in einer Legende schon dem Lieblingsjünger des Buddha in den Mund gelegt. Der König von Kôçala, wird erzählt, hatte einst jede seiner 500 Frauen mit einem kostbaren Kleide beschenkt: sie ihrerseits verehrten all diese Kleider dem Ânanda. Als der König das erfuhr, eilte er zornig ins Kloster und fragte den Ânanda, ob denn ein Schüler des Buddha mehr als drei Kleidungsstücke besitzen dürfe? „Nein," erwiederte der Jünger, „als sein Eigenthum nicht. Aber der Geistliche darf Alles annehmen, was ihm dargebracht wird, in der Absicht, dass dadurch der Geber Verdienst erwerbe."[1])

Die buddhistische Kirche hat es daher aus denselben Gründen und durch das nämliche Mittel, — indem sie nämlich für geistliches Heil, welches sie zu spenden vorgab, weltliche Güter eintauschte, — zu ähnlichem Reichthume gebracht, wie die katholische, so verschieden sich natürlich auch das Verhältniss ihres irdischen Wohlseins, namentlich ihres Grundbesitzes in den verschiedenen Perioden ihres Bestehens, und in verschiedenen Ländern gestellt hat Dass sie sich immer und überall frei von Besteuerung und allen anderen Staatslasten zu halten gewusst, versteht sich von selbst.

Trotz des Wohlstandes der Geistlichkeit und der grossen Einkünfte der meisten Klöster hat sich in Ceylon, Siam, Burma, Laos, Pegu, Tenasserim u. s. w. die Sitte des Bettelns erhalten: jeder Talepoin sammelt entweder selbst jeden Morgen seine tägliche Nahrung vor den Thüren der Häuser, oder schickt zu diesem Ende seine Schüler aus; im Norden dagegen, namentlich in Bhutan, Ladakh, Tibet und in der Mongolei, wo die Gross-Lamen fast oder wirklich suveräne Fürsten, und die Aebte der Klöster gewöhnlich Grundherrn und Besitzer zahlreicher Unterthanen und

1) Hardy I, 117.

Leibeigenen sind, wird nur noch ausnahmsweise von heruntergekommenen Lamen gebettelt, oder besonders habsüchtige ziehen, meist zu Pferde und in Begleitung vieler Schüler, umher, um unter heiligen Vorwänden Vieh und Silberunzen für sich einzutreiben. Denn dort ist, wie gesagt, der Glaube und die Opferfreudigkeit so grenzenlos, dass nicht mehr der Geistliche um eine Gabe, sondern der Laie um die Annahme seiner Gabe bettelt, und wohlgesinnte Priester sich nicht selten genöthigt sehen, übertriebene und das Vermögen der Geber überschreitende Spenden zurückzuweisen, damit nicht die gläubigen Darbringer sich aus Rücksicht ihres Seelenheils mit Kindern und Kindeskindern ruiniren. Nur im eigentlichen China, wo die Regierung gegenwärtig den Cultus des Fo mit Geringschätzung, ja mit Verachtung behandelt, während sie das lamaische Mönchthum in Tibet und in der Mongolei aus Machiavellistischen Gründen auf jegliche Weise fördert, giebt es buddhistische Religiosen in grosser Anzahl, die man nicht bloss im geistlichen, sondern auch im polizeilichen Sinne „Bettler" nennen könnte.

Mit der Armuth ist natürlich auch die Nüchternheit und Mässigkeit aus den buddhistischen Klöstern gewichen, so dass auch in dieser Beziehung die Gebote der Enthaltsamkeit fast nur noch auf dem Papiere stehen. Was zunächst das Verbot der Spirituosa betrifft, so scheinen die ehrwürdigen Väter schon ziemlich früh grossen Nachdruck auf den Unterschied von gegohrenen und destillirten Getränken gelegt, und die ersteren für erlaubt und in das Verbot nicht mitbegriffen erklärt zu haben. Also Traubenwein, Palmwein, Saft des Zuckerrohrs sind nicht gegen die Regel und dürfen ohne Scrupel und öffentlich genossen werden,[1]) und wo dieselben fehlen, gebraucht man den Branntwein als Medizin. Die stärksten Trinker trifft man unter den geistlichen Herrn der Mongolen und Kalmyken, die sich in dieser Eigenschaft mit jedem

1) Examen méthodique des faits qui concernent *Thien tschou* ou l'Inde etc. par Pauthier „Journ. As. III série t. IX, p. 117. In wohlhabenden chinesischen Klöstern wird bei Tische förmlich Wein aufgesetzt (Fortune 324). Selbst der hochheilige, wiedergeborene *Râdscha* von *Tassisudon* nahm von Turner ein Geschenk von Claret an, und liess einige Tage darauf um eine neue Sendung ersuchen (Turners Gesandtschaftsreise l. c. 105).

deutschen Prälaten messen können.[1]) Bei den buddhistischen Prälaten, namentlich den lamaischen, soll in letzter Zeit das Opium sehr in Gunst gekommen seyn, da dessen Genuss von Çâkjamuni nicht untersagt ist, und den Act der Meditation und Beschauung, die ja vorzugsweise der höheren Geistlichkeit obliegt, ungemein erleichtert, indem eine richtige Dosis Opium gleich in das vierte Stadium des Dhyâna bis dicht an die Gränze des Nirvâna hinaufhebt.

Auf ähnliche Weise werden die Speisegesetze umgangen oder überschritten. Die Vorschrift z. B., nach der Mittagszeit nichts mehr zu essen, wird in der Klosterpraxis so gedeutet, dass nach Mittag keine eigentliche, legitime Mahlzeit mehr gehalten und förmlich getafelt, oder dass diejenigen Gerichte, welche nach Landes-Sitte vorzugsweise für das Mittagsmahl bestimmt sind, nicht mehr nach Tische oder zu Abend genossen werden dürfen. Also in Ceylon und Hinterindien, wo die Regel noch am schärfsten beobachtet wird, pflegen die Çramanas zur Nacht keinen Reiss zu essen, wohl aber Butter, Zucker, Kuchen, Früchte aller Art. Doch dies und Anderes versteht sich ganz von selbst, da die menschliche Natur zuletzt stets mächtiger ist, als alle unnatürlichen, religiösen oder nichtreligiösen Theorien und Satzungen. Schliesslich stimmen die Zeugnisse und Schilderungen fast aller Reisenden übrigens darin zusammen,[2]) dass die systematische

1) S. z. B. Bergmann l. c. IV, 274: „Die angesehensten Geistlichen hatten zwar insgesammt kleine Schalen, aber sie waren damit auch so geschwind fertig, dass ich noch immer bei meiner ersten war, während sie schon ihre achte leerten. Ein neben mir sitzender Mandschi von zehn bis zwölf Jahren zechte fünf Schalen nicht kleiner, als die meinige aus, und schien sich auf diese Trinkerthat etwas einzubilden. Der erste von den anwesenden Gelungen, ein sechzigjähriger Greis, bezwang zwölf kleine Schalen, und bedauerte, dass sein Alter ihn verhindere, es den Uebrigen gleich zu thun. Ich fragte, ob man hier öfter dergleichen Tischgelage anzustellen pflegte. Der Alte antwortete mir ganz kategorisch: „Wir besaufen uns alle Tage.“ Die Andern versicherten, dass dies Getränk (Milchbranntwein), wie eine Art von Arzneimittel zu betrachten wäre, weil man sich nach dem Rausche sehr wohl befände.“ Desgleichen erzählt Pallas II, 125 von dem *Khanpo-Lama*, der zu seiner Zeit geistlicher Oberhirt der Selenginskischen Mongolen war, „dass derselbe Branntwein wie Wasser trank, und auch seiner Clerisei dazu Dispensation ertheilte.“

2) Natürlich mit Ausnahme der katholischen Missionäre.

Schlemmerei und Schwelgerei und jene rein materialistische, nur auf sinnlichen Genuss gerichtete Weltanschauung nie und nirgends bei der buddhistischen Geistlichkeit so zur Tagesordnung geworden ist, wie sie es einst bei der katholischen war, und — als Mysterium aller Mysterien — wohl noch jetzt ist.

Im katholischen Mönchthum fällt der Hauptaccent entschieden auf das Gelübde des Gehorsams, nicht so im Buddhismus, in welchem es von Anfang an hinter den beiden anderen zurücktrat. Allerdings ist auch der Çramana den Befehlen der Vorgesetzten unterworfen, und der Gebote sind nicht wenige, in welchen ihm Gehorsam und Ehrfurcht gegen die letzteren eingeschärft wird: indess die Leichtigkeit, mit welcher das geistliche Gewand abgelegt werden darf, machte es, wie gesagt, unmöglich, dass die Disciplin hier mit derselben eisernen Consequenz, unnatürlichen Härte und raffinirten Grausamkeit geübt werden konnte, wie dort. Und selbst in den gesetzlichen Bestimmungen wird das Princip der Eintracht und Brüderlichkeit mehr hervorgehoben, als das der Subordination. Ungehorsam ist keine der grossen Sünden; aber Zwietracht und Spaltung unter den Söhnen des Buddha zu erregen, eine der fünf Todsünden, die mit ewiger Ausschliessung aus dem Orden bestraft, und in diesem Leben nicht gebüsst werden können.[1])

Eine der ältesten buddhistischen Disciplinar-Einrichtungen, die auf's Innigste mit der religiösen Weltanschauung der Inder, namentlich mit dem Dogma von der Seelenwanderung zusammenhängt, ist die Beichte. Ohne Zweifel hat sie sich aus dem brahmanischen Gebote und Institute der Sühne entwickelt. Diesem zufolge kann und soll bekanntlich die Sündenschuld durch gute Werke, d. h. Opfer und Cärimonien, oder durch mehr oder minder qualvolle Bussen ganz oder theilweise ausgetilgt, und deren Folgen für ein zukünftiges Leben aufgehoben werden. Der Laie hat mithin dem Brahmanen ein Bekenntniss seiner Sünden abzulegen, um zu erfahren, durch welche Arten von Opfern und Pönitenzen dieselben ausgeglichen werden können. Da nun der Bud-

1) Diese fünf Todsünden, zu unterscheiden von den fünf grossen Sünden, sind: Vatermord, Muttermord, Mord eines Archat, Verwundung eines allerherrlichst-vollendeten Buddha und Erregung von Zwietracht in der Priesterschaft. Hardy I, 37. 138—144. Die drei ersten Todsünden sind freilich in der ersten grossen Sünde, nämlich im Mord, schon enthalten.

dhismus die „guten Werke" im brahmanischen und katholischen Sinne, und die schmerzhaften Bussen entschieden verwirft, so ward folgerecht in ihm der Begriff der Sühne auf sein natürliches Princip, d. h. auf die Reue zurückgeführt, und der Ausdruck der Reue ist ja eben das Bekenntniss oder die Beichte.

Die Çramanas sollen zweimal in jedem Monate beichten, und zwar an den Tagen des Neumondes und Vollmondes, die zugleich für die Fasten bestimmt sind.[1]) Zu dem Ende tritt an den gedachten Tagen das Capitel zusammen, das aus nicht weniger als vier geistlichen Brüdern bestehen darf.[2]) Vor dem Beginn der Cärimonie muss der Versammlungssaal ausgefegt, müssen Lampen angezündet, Polster für die Priester ausgebreitet, und vor jedem Sitze Wasser zum Trinken hingestellt werden. Ist die Versammlung vollzählig, so eröffnet der Vorsitzende dieselbe mit der Frage: „Ist Jemand anwesend, dessen Sünden ihm nicht gestatten, hier zu sitzen, während unser Gesetz verlesen wird? Ist er es, so entferne er sich."[3]) Hierauf erfolgt die Vorlesung des „Sûtra der Befre*i*ung." Die in demselben enthaltenen Gebote und Verbote oder, was im Grunde dasselbe ist, die zu beichtenden Sünden, — denn die Nichtbeachtung jener Gebote und Verbote ist ja eben die Sünde — zerfallen, wie gesagt, in acht Classen:

1) Solche, die mit unwiderruflicher Ausstossung aus dem geistlichen Orden bestraft werden. Es sind ihrer vier, und zwar dieselben, vor welchen bei der Priesterweihe gewarnt wird (*Pârâdjikâ*).

2) Solche, die Suspension und Busse, doch nicht permanente Ausschliessung nach sich ziehen; dreizehn an der Zahl (*Samghâdisesâ*).

1) Die Beichte trat an die Stelle des brahmanischen Opfers. Schon im Yadschur-Vêda werden die Neumond- und Vollmonds-Opfer erwähnt. Weber „Akad. Vorlesungen" 102. Der Act des Bekennens selbst heisst *Dêçana*; die ganze Cärimonie nebst allem Zubehör im Pâli *Upôsatha*, dem nach Burnouf I, 227 im Sanskrit *Upôchana* (aber auch ein *Upavasatha*) entspricht; es bedeutet sowohl Beichte, als Fasten, und scheint noch von weiterem Umfange zu seyn.

2) Diese Art des *Samgha* (der Versammlung der Geistlichen), die aus weniger als fünf, aber nicht weniger als vier gebildet werden kann, heisst *Gana karma*.

3) So auf Ceylon, nach Davy l. c. 223. Die Anrede und Aufforderung zur Beichte, wie sie in Tibet üblich ist, bei Georgi l. c. 264, offenbar die Uebersetzung eines wirklichen Formulars.

3) Solche, die je nach den Umständen entweder Ausstossung oder Suspension oder Busse zur Folge haben. Nur zwei (*Aniyatâ*).

4) Solche, auf welche Verlust und Confiscation der Dinge steht, welche der Geistliche gesetzlich besitzen darf. Es sind ihrer dreissig (*Nissaggiyâ*).

5) Solche, die keine Strafe, noch Busse irgend einer Art, sondern nur Beichte und einfache Absolution erfordern. Zwei und neunzig (*Phâtchittiyâ*).

6) Solche, die mit einer Rüge geahndet werden. Vier (*Phâtidesanîyâ*).

7) Solche, und zwar fünf und siebenzig, welche sich auf die Studien (*Sekkhiyâ*),

8) Solche, die sich auf die Schlichtung von Streitigkeiten und richterliche Untersuchungen gegen die Priester beziehen, sieben an der Zahl (*Sattâdhikarana-samathâ*). [1])

Ist die Lesung eines Abschnittes beendigt, so wird dreimal die Frage wiederholt, ob jeder Anwesende die in demselben enthaltenen Vorschriften beobachtet hat. Erfolgt keine Antwort, so wird angenommen, dass dem so ist. Bekennt sich Jemand schuldig, so wird über den Fall discutirt, und mit Stimmenmehrheit das Urtheil gefällt. Es versteht sich nach dem Vorhergehenden von selbst, dass von lebenslänglichen oder jahrelangen Einsperrungen, noch von körperlichen Züchtigungen, oder von jenen andern raffinirten Peinigungen, die noch jetzt in der katholischen Welt nicht selten zu seyn scheinen, über die aber nur selten ein Schrei des Entsetzens aus der Nacht der Klöster in die Oeffentlichkeit dringt, bei den Buddhisten gar nicht die Rede seyn kann; denn die härteste Strafe, auf welche die Versammlung erkennen darf, ist, wie gesagt, die Ausstossung aus dem Orden. Die übrigen sind: Suspension, Degradation, Entziehung des verwirkten Gegenstandes, Busse und Tadel. Die Bussen dürfen durchaus nicht schmerzhaft seyn, und bestehen gewöhnlich darin, dass der

1) So bei den südlichen Buddhisten. Die nördlichen Buddhisten zählen, wie schon bemerkt, einige Artikel mehr; die Chinesen z. B. unter No. 5 nicht 92, sondern nur 90, dagegen unter No. 7 nicht 75, sondern 100 Vorschriften, im Ganzen also 23 mehr, daher statt der 227 der Singhalesen 250. Vgl. Burnouf I, 301. Turnour „Journ. of the As. S. of Beng. VI, 519 flg. Hardy I, 8 flg. Die chinesischen Namen der einzelnen Abtheilungen Foe K. K. 104.

sündhafte Bruder auf einige Zeit den Klosterhof zu fegen, Sand unter den Bôdhibaum zu streuen, und eine bestimmte Anzahl von Gebeten bei Tage oder auch bei Nacht herzusagen hat.[1])

In der ältesten Zeit war natürlich die Sache noch einfacher. In einer Legende z. B., welche zur Zeit des Çâkjamuni Buddha spielt, spricht ein Archat zu einem jüngeren Priester: „Wegen dieses Fehlers bekenne, dass du gesündigt hast, und dadurch wird die Schuld gemindert, aufgehoben und vergeben seyn.“[2])

Gegenwärtig gehört die Spezial-Beichte zu den Ausnahmen; in den meisten Fällen genügt das allgemeine Bekenntniss: „Ich habe gesündigt!“ um die Absolution zu erlangen.[3])

Manche Veränderung ist in diese altbuddhistische Institution dadurch gekommen, dass die Beichte auch bei den Laien üblich geworden; namentlich scheinen aus diesem Grunde die Tage für die Beichte und Fasten der Geistlichen mit den gewöhnlichen Bettagen für die Laien verschmolzen, und deshalb ihre Zahl von zwei in jedem Monat auf drei oder auch auf vier vermehrt zu seyn. Das Nähere hierüber in der Abhandlung des Cultus.

Ein zweiter sehr alter disciplinarischer Gebrauch, der bis in die nomadische Urzeit des Buddhathums hinaufreicht, ist das Varschahalten oder „Weilen während der Varscha“ (*Varscha Vasana*).

Während sonst bei den Indern die Zählung der Jahreszeiten je nach Zeit und Ort zwischen drei, fünf und sechs schwankt, rechnen die Anhänger des Buddha deren regelmässig nur drei, nämlich Winter, Sommer und Regenzeit, und die Anordnung ihrer Feste und ihres Kirchenjahres beruht, wie wir später sehen werden, auf dieser Eintheilung des Jahres. Die Regenzeit (*Varscha*, im Pâli *Vassa*) beginnt nach buddhistischem Kalender mit dem

1) Nach Hardy I, 144 flg. Sangermano 92 flg. Voyages des Pèler. Bouddh. I, 79.

2) Burnouf l. c. 274.

3) Sangermano l. c.: „The Talapoins now content themselves with a kind of indefinite formula of confession, something like our confiteor.“ Ebenso bei den Lamaisten. Georgi 265: „Hac monitione ter repetita, si qui sunt, qui ea concepta formula generatim se peccasse confessi fuerint, accedit Coenobii Praefectus, et nescio quas preces super eorum capita recitat. Sicque fit peccatorum remissio.“ Vgl. As. Res. XVI, 476, wo man eine Beichtformel abgedruckt findet, die ebenfalls nur das allgemeine Bekenntniss der Sünde ausspricht.

Vollmonde des Juli und endet mit dem Vollmonde des November.[1])

Das brahmanische Gesetzbuch gebietet dem Asceten sich während der Regenzeit nackt den Wasserströmen auszusetzen, die aus den Wolken herabstürzen;[2]) der Büsser der Çâkja dagegen, dem die Selbstpeinigung an sich keinen Werth hat, sondern diesen nur dadurch gewinnt, dass sie einem lebenden Wesen zum Heile gereicht, gestattete seinen Anhängern, während der Monate, in welchen die Fluren Indiens durch unaufhörlich sich ergiessende Platzregen zum Meere werden, ihre Wohnstätte unter den Bäumen, und ihr herumziehendes Leben aufzugeben, und in Städten und Dörfern bei verwandten oder befreundeten und wohlwollenden Hausvätern sich einzuquartiren, eine Einrichtung, die, so lange sie dauerte, ohne Zweifel nicht wenig dazu beigetragen hat, dem guten Gesetze Anerkennung in den Familienkreisen zu verschaffen, und Laienbrüder an den Orden zu knüpfen. Der Gebrauch des Varschavasana besteht zwar noch, hat aber eine wesentlich andere Gestaltung erhalten, seitdem die bei weitem grössere Mehrzahl der buddhistischen Mönche eine feste Residenz im Kloster genommen. Gegenwärtig sind dieselben während der Regenmonate viel strenger, als in der übrigen Zeit an ihre Zelle gefesselt: Umherziehen durchs Land, grössere Streifereien und Ausflüge sind untersagt, — das ist von der alten Sitte übrig geblieben. Alle weltlichen Gedanken und Beschäftigungen sollen ruhen, Gebete, Andachtsübungen und Studien viel eifriger, als sonst betrieben werden, Speise und Schlaf sich auf das möglichst kleinste Maass beschränken. Es ist verdienstvoll, während der ganzen Zeit das Kloster gar nicht zu verlassen, selbst mit den Brüdern nur das Nothwendigste zu sprechen, oder sich der Rede ganz zu enthalten u. s. w. Genug, der Varscha ist die heilige Zeit des buddhistischen Kirchenjahres geworden, und manche Reisenden haben dieselbe mit der christlichen Fastenzeit verglichen.[3])

1) Turnour im Index zum Mahâvanso p. 28 (v. Wasso). Ebenso im chinesischen Berichte bei Pauthier l. c. 453: Depuis le seixième jour de la cinquième lune (das Jahr beginnt mit dem 1. März) jusqu'au quinzième jour de la neuvième, c'est la saison pluvieuse etc.

2) Manu VI, § 23.

3) Z. B. La Loubère I, 440. Vgl. Davy 224. Sirr 112. Sangermano 92.

Das Betteln hört natürlich in derselben so gut wie ganz auf, und die Laien beeifern sich daher, Lebensmittel in die Kloster zu tragen. Uebrigens dauert der Varscha nicht mehr vier, sondern nur noch drei Monate.

Zum Schluss derselben finden besondere Ceremonien statt. Am letzten Abende wird von eigens dazu errichteten Rednerbühnen vor jedem Kloster eine Predigt an das Volk gehalten. Der folgende Monat heisst der „Kleider-Monat," weil in ihm die Geistlichen von den Gläubigen mit neuen Kleidern beschenkt zu werden pflegen.[1])

Uebrigens wird der Varscha, so viel ich weiss, nur noch von den südlichen Buddhisten gehalten; bei den nördlichen, die keine exclusive Regenzeit haben, scheint die Feier desselben ganz abgekommen, doch einzelne Gebräuche aus der letzteren, namentlich die Fasten, ziemlich gleichmässig durch vier Epochen des Jahres vertheilt zu seyn.[2])

In der älteren Zeit pflegten, wie schon oben erwähnt, nach Ablauf der Regenmonate grosse Versammlungen gehalten zu werden, in denen die Geistlichen sich gegenseitig über die Ergebnisse ihres Nachdenkens während der Zurückgezogenheit befragten; vielleicht knüpft sich daran die auf Ceylon und in Hinterindien noch bestehende Sitte, die zu einer wirklichen Disciplinarmaassregel geworden ist, die ehrwürdigen Väter alljährlich einmal zusammenzurufen, um förmliche Prüfungen und Katechisationen mit ihnen anzustellen, in Folge deren faule und unwissende Priester aus der Brüderschaft gestossen werden.

Unter den sogenannten „sieben unvergänglichen Vorschriften," welche Gâutama, der Legende zufolge, nicht lange vor seinem Entschwinden seinen Schülern gegeben haben soll, ist die erste

1) Am verdienstlichsten ist die Darbringung des *Kathina*, d. h. eines Stückes Zeug, das aus dem rohen Materiale an einem Tage fertig gemacht ist. Die Baumwolle muss nach Sonnenaufgang geerndtet und bis vor Sonnenuntergang an einer und derselben Stelle gesponnen, gewebt und gefärbt seyn. Das Formular, mit welchem dasselbe von dem Capitel einem Priester verliehen wird, hat Clough l. c. 24 flg. aus dem *Karmavâkya* übersetzt.

2) Streitigkeiten über die Zeit, in welcher der Varscha gehalten werden müsse, scheinen ziemlich früh ausgebrochen zu seyn. Pauthier p. 454 flg. Noch jetzt streitet man auf Ceylon darüber Hardy I, 329. Vgl. Stan. Julien „Voy. des Pèler. Bouddh." I, 64 flg.

die, häufige und zahlreiche Versammlungen zu halten. Jede Versammlung der Geistlichen, die zu irgend einem amtlichen, heiligen oder unheiligen Zwecke, in Sachen der Religion, der Lehre, Disciplin, Verwaltung, Almosenempfängniss u. dgl. zusammenberufen wird oder zusammentritt, heisst Sangha,[1]) ein Wort, das im buddhistischen Sprachgebrauche ähnliche Stadien durchgemacht hat, wie das griechische Ecclesia im christlichen. Nur Geistliche, ordinirte Geistliche (*Bhixu*), dürfen in einem Sangha Sitz und Stimme haben. Ursprünglich und eigentlich scheinen wenigstens zwanzig derselben dazu gehört zu haben, um einen legalen Sangha zu constituiren;[2]) indess reicht jetzt in den meisten Fällen eine geringere Anzahl aus, und man unterscheidet wohl zwei Arten von Sanghas, je nachdem die Versammlung aus mehr als fünf Mönchen, oder aus weniger als fünf besteht.[3]) Vier aber sind mindestens zu der letzteren nöthig: unter vier kein Sangha.[4]) Wahrscheinlich richtet sich die grössere oder geringere Anzahl der Mitglieder nach der Beschaffenheit der zu erledigenden Gegenstände: zum Verlesen des „Sûtras der Befreiung" und zum Beichtehören genügt z. B. die Anwesenheit von vier Geistlichen;[5]) zur vorschriftsmässigen Ertheilung der Priesterweihe hingegen bedarf es deren, wie es scheint, mindestens acht, oder zehn bis zwölf.[6])

1) Oder *Samgha*, auch *Bhixu samgha*, chines. *Seng*, tibet. *dGe hdun* (*Ge dun*), mongol. *Chubarak*. Die Singhalesen und Hinterindier behalten das Sanskritwort bei, gewöhnlich ohne Corruption.

2) Clough l. c. 7 u. 8.

3) Die erstere wird, wie schon oben angemerkt ist, *Samgha karma*, die zweite *Gana karma* genannt.

4) Burnouf (Sur le terme de *Bhikchu Samgha*), Lotus 435 flg. Die Frage nach der geringsten Zahl von Geistlichen, die zur Bildung eines gesetzlichen Samgha erfordert wird, lässt sich nach ihm noch nicht mit Sicherheit beantworten. (Une connaissance plus approfondie des textes relatifs à la discipline peut seule resoudre la difficulté). Clough l. c. giebt fünf als das Minimum; Turnour dagegen (Journ. of the As. S. of B. VI, 732) erklärt den Gana karma für eine Versammlung von Geistlichen unter fünf. Die Frage ist, wie ich glaube, wenn auch nicht urkundlich, durch Hardy erledigt. S. die folgende Note.

5) Hardy I, 9.

6) Die letzteren Zahlen bei Pallegoix II, 24. Nach einer Stelle aus den *Atthakathâs* (b. Burnouf „Lotus" 437) besteht ein „vollkommener Samgha" aus acht Geistlichen, von denen vier den Weg der Archats wandeln, und vier die Frucht des Archat erlangt haben. Nach

Der Samgha in diesem Sinne würde also ungefähr der urchristlichen Ecclesia entsprechen, mit dem Unterschiede, dass die buddhistische Gemeinde-Versammlung nur von Geistlichen gebildet wird, und ist daher je nach dem Zwecke des Zusammentritts bald durch Convent oder Capitel, bald durch Synode u. dgl. zu übertragen. Das Wort hat aber auch noch eine endere, offenbar jüngere Bedeutung, in der es so viel heisst, als: Gesammtheit der Geistlichkeit, Priesterschaft, Clerisei, und dann kann man es meist nicht passender, als durch „Kirche" wiedergeben, z. B. in der bekannten Formel, in welcher die drei buddhistischen Kleinodien (*Buddha*, *Dharma*, *Samgha,* der Buddha, die Religion und die Kirche) angerufen werden, wie ja denn auch im mittelalterlich-kirchlichen Verstande — nach Abzug aller Phrasen — die Begriffe von Kirche und Clerus häufig in Eins zusammenfallen. Das Weitere über diese Formel und die Untersuchung, ob der Samgha nur als sichtbare Kirche, und nicht vielmehr oder doch zugleich als „Verein der Heiligen" (Congregatio sanctorum) zu fassen sey, gehört noch nicht hierher.

Es ist oben erzählt, dass Çâkjamuni erst nach langer Weigerung auf wiederholtes, dringendes Bitten seiner Tante und Amme Pratschâpatî Gautamî, und auf warme Verwendung seines Vetters und Lieblingsjüngers Ânanda auch den Weibern die Thür zum geistlichen Leben eröffnet habe, und bei der Stellung, welche das Weib im Orient und auch im Brahmanenthum einnimmt, in welchem es fast nur als Gefäss der Unreinheit betrachtet wird, ist das nicht eben auffallend. Auch passt dasselbe für die Ascese in der That noch weniger, als der Mann, da es sanguinischer, lebhafter, reizbarer, eigenwilliger ist, als dieser. Das ist dem Stifter der Lehre nicht entgangen. In Aeusserungen, die ihm unterstellt werden, spricht er namentlich die Befürchtungen aus, dass die Frauen nicht im Stande seyn würden, ihre Zunge, ihren Eigenwillen und ihre Schwäche in geschlechtlicher Hinsicht zu beherrschen. Mit Bezug auf den letzten Punkt soll er einmal gesagt haben: „Jedes Weib wird sündigen, wenn ihr Gelegenheit geboten

Upham „The sacred and historical books of Ceylon" t. III, 315 sind zur Ertheilung der Priesterweihe noch jetzt wenigstens 20 Geistliche nöthig. Nach Mahony (As. Res. VII, 41) geschah vor der Vernichtung des singhalesischen Königthums die Priesterordination durch den Oberpriester oder Bischof, nebst 30 Priestern und 2 königlichen Beamten.

wird, es im Geheimen zu thun, und man sie durch Schmeicheleien und Liebkosungen gewinnt, sollte auch der Liebhaber noch so hässlich, sollte er selbst ohne Arme und Beine seyn."

Die buddhistischen Nonnen heissen Bhixunî „Bettlerinnen," auch Dharma Bhaginî „Schwestern im Gesetz."[1]) Sie sind ebenfalls, wie sich von selbst versteht, an das Gelübde der Keuschheit, der Armuth und des Gehorsams, und an eine ziemlich umständliche Regel[2]) gebunden; namentlich gelten für sie ausser den zehn allgemeinen Verboten und manchen anderen Enthaltsamkeitsgesetzen folgende acht Disciplinarbestimmungen, welche der Büsser der Çâkja zur Grundbedingung der Aufnahme von Weibern in seinen Orden gemacht haben soll, und die fast alle darauf berechnet sind, den Eigenwillen derselben zu brechen, und sie an Subordination zu gewöhnen. Diese acht Vorschriften lauten ihrem Inhalte nach:

1) Die Nonne, und wäre sie hundert Jahre alt, hat jedem Religiosen, auch dem geringsten geistlichen Schüler, Ehrfurcht zu erweisen.

2) Sie darf gegen keinen Geistlichen zornige und beleidigende Ausdrücke gebrauchen.

3) Sie darf ihn nicht belehren wollen, sondern muss sich von ihm belehren lassen, und seinen Befehlen gehorchen.

4) Alle vierzehn Tage soll sie sich von einem tugendhaften Priester in der Lehre unterweisen lassen.

5) Es ist ihr nicht erlaubt, sich länger als zwei Wochen behufs der Meditation in die Einsamkeit zurückzuziehen.

6) Sie soll nicht des blossen Vergnügens halber ausgehen.

7) Die Upasampadâ-Weihe kann den weiblichen Religiosen erst nach zweijähriger Vorbereitung ertheilt werden, und dies muss von einem aus Mönchen und Nonnen gebildeten Samgha geschehen.

1) Chines. *Pi khiu ni* oder *Pi tsu ni*, tibet. *dGe slong ma* (Gelongma) oder *Ani*, mongol. *Tschibaganza*, in Siam *Nang xi*, im Sanskrit und Pâli auch *Cramanâ* und *Samanâ*, davon chin. *Scha mi ni*, und bei Clemens von Alexandrien *Σεμναί*. Im Lamaismus hat man auch *Diakonissinnen* (*Ge thsul ma*).

2) Das „Sûtra der Befreiung für die Nonnen" (*Bhixunî Prâtimokscha Sûtra*) füllt im tibet. Codex allein 36 Blätter. A. Csoma „Analysis of the Dulva" As. Res. XX, 43.

8) Die Nonnen sind verpflichtet, den Schlusscäremonien der Regenzeit beizuwohnen.[1])

Auch für sie gilt, wie schon ihr Name besagt, das Gebot, nur vom Betteln zu leben, und mit dem Almosentopfe von Haus zu Haus zu wandern u. s. w.

So sehr es auch an Material fehlt, um die Entwickelungsgeschichte des buddhistischen Nonnenthums im Zusammenhange zu übersehen, so dürfen wir doch mit Sicherheit behaupten, dass dieses Institut — und hier hat das orientalische Vorurtheil gegen die Frauen seine guten Früchte getragen — in der Kirche des Buddha nie eine ähnliche Bedeutung und Ausdehnung erlangt hat, wie in der des Christus, und dass die Zahl der buddhistischen Nonnenklöster, die je bestanden haben, auch nicht im Entferntesten mit der Zahl der katholischen zu vergleichen ist. In den südlichen Ländern, in Ceylon, Burma, Siam, Martaban, Tenasserim u. s. w. scheint es deren gar nicht mehr zu geben, und die Aufhebung derselben dort schon in Jahrhunderten erfolgt zu seyn, in welchen die europäischen Nationen noch eifrig bemüht waren, deren Menge zu mehren. Gegenwärtig beschränkt sich daher in den genannten Ländern die ganze Einrichtung darauf, dass ältere Mädchen oder Wittwen, welche über die Zeit der Ehe und der Versuchungen hinaus sind und nicht wissen, was sie anfangen oder wovon sie leben sollen, sich dem Dienste der Mönchsklöster widmen. Jeder Abt hat das Recht, dergleichen Damen in den geistlichen Stand aufzunehmen. Sie geloben Keuschheit, scheeren das Haupt, erhalten ein weisses Kleid und damit die Befugniss, für sich und das Kloster, dem sie angehören, zu betteln. Ihre Wohnung nehmen sie in der Nähe des letzteren, oder auch innerhalb desselben in besonders für sie eingerichteten Zellen, und beschäftigen sich mit Ausfegen, Wassertragen, Beten u. s. w. Führen sie sich schlecht, so jagt man sie fort, oder übergiebt sie ihren Verwandten zur Züchtigung; gefällt ihnen das geistliche Leben nicht mehr, so scheiden sie ohne Weiteres aus.[2]) Aehnlich gestaltet sich das Verhältniss der geistlichen Schwestern selbst in der glaubenseifrigen Mongolei, und bei den Kalmyken: ihre Zahl

1) Nach Hardy I, 159 flg. Mit einigen Abweichungen Foe K. K. 112.

2) Hardy I, 161 flg. Pallegoix II, 43. Symes l. c. 243. La Loubère I, 455. Crawfurd l. c. 553 u. a.

ist verhältnissmässig gering, „denn Niemand presst dort zum Eintritt in diesen Stand;" sie sind nicht in Klöstern eingeschlossen, sondern wohnen bei ihren Eltern und Angehörigen.[1]) Dagegen bestehen in China noch zahlreiche Nonnenklöster, desgleichen im Himalaya und in Tibet, wo sich die weibliche Hierarchie in eben so vielen Rangstufen zu erheben scheint, wie die männliche, so dass es selbst weibliche Bischöfe und „wiedergeborene" Aebtissinnen giebt.[2]) Es soll in diesen Häusern die Unnatur, wenigstens in den tibetanischen, nach Pater Georgis Zeugniss, Unzucht und Kindesmord gerade so an der Tagesordnung seyn, wie weiland in den katholischen.[3])

Die ältesten buddhistischen Klöster scheinen aus der Vereinigung von Versammlungshallen und Einsiedeleien entstanden zu seyn, indem entweder eine Anzahl von Brüdern in der Umgebung eines solchen Versammlungshauses ihre stätige Residenz nahm, und in Folge dessen gleichsam mit diesem und unter einander zu einem Körper verschmolz, oder indem umgekehrter Maassen an Orten, an denen bereits zahlreiche Asceten zu siedeln pflegten, namentlich in Gärten und Hainen, Versammlungshäuser für die umwohnenden Religiosen erbaut wurden, in welchen diese ihren Vereinigungspunkt fanden. Sobald die benachbarten Brüder sich als Gemeinde in der Gemeinde, als Genossenschaft, als Convent organisirten und abschlossen, und zum Zeichen dessen ihre Hütten und den gemeinsamen Beicht- und Predigtsaal mit einer Mauer oder Einzäunung umgaben, war das Kloster fertig.

Auf diese Entstehungsweise deuten zunächst die alt-indischen Benennungen der buddhistischen Klöster: Vihâra und Samghârâma. Das erstere nämlich bezeichnet, wie wir schon wissen, eigentlich und zunächst nur das Haus, in welchem die Söhne des

1) Klaproth „Reise in den Kaukasus" I, 242.

2) Huc „L'empire Chinois," t. II, 220. Hausmann l. c. I, 351. Moorkroft I, 339. Scott „Account of Bhutan" in den As. Res. XV, 144. Turner 353. Hyakinth 145. Alph. Tib. 452.

3) Alphab. Tib. 270: Inde conjicies, Tibetanas Sanctimoniales non aliter ac Manichaeas ab Sanctis Tibetanis stupris affectas matres saepe fieri; sed matres immanes, quae ne religionis nomen probris et maledictis exponant, misellos infantes vix natos per saxa et dumeta lacerandos praecipites dejiciunt e rupibus.

Buddha ihre Zusammenkünfte hielten. In der That besteht dieser Sprachgebrauch noch jetzt. Denn wenn man sich genau ausdrückt und die einzelnen Gebäude, welche zu einem vollständigen Klosteretablissement gehören, unterscheidet, so nennt man nur den Tempel — und in diesen hat sich die einstige Versammlungshalle verwandelt — Vihâra;[1]) die Wohnungen der Mönche dagegen, wenigstens in Ceylon, Pansala, d. h. „Blätterhaus," zur Erinnerung daran, dass die Zellen der Çramanas der Vorschrift gemäss anfangs nur Laubhütten waren. Im Allgemeinen wird jedoch nach dem Kern und Grundstock des Ganzen das Kloster schlechthin Vihâra genannt. Samghârâma dagegen, d. i. „Garten des Samgha" oder der Priesterschaft,[2]) kann ursprünglich nur zur Bezeichnung des Parks oder Gehölzes gebraucht worden seyn, welcher den Beicht- und Lehrsaal begränzte oder umkränzte, und in dessen Schatten die Einsiedler hausten, und der Legende nach wurden dergleichen Beicht- und Andachtshäuser fast immer in

1) Hardy I, 129. Clough l. c. 16. *Vihâra* (l'endroit où l'on se trouve, nach Burnouf), chines. *Pi ho lo*, siam. *Pi han* (Tempel), tibet. *Gtsug lag khan* (Collège oder Séminaire, nach Foucaux). Auch in Nepal bezeichnet *Vihâra* den Tempel Çâkjamunis oder seiner angeblichen Vorgänger. Hodgson l. c. 241.

2) *Seng kia lo mo* oder *Seng kia lan*, abgekürzt *Kia lan*, ist bei den oft erwähnten chinesischen Pilgern gewöhnliche Bezeichnung für Kloster. Man hielt diesen Ausdruck anfangs für Transscription von *Samghâgâram* „Haus der Versammlung" (Foe K. K. 19), welches Wort indess noch in keinem Texte aufgefunden worden ist. Dagegen hat Burnouf das *Sanghârâma* in einem Pâliwerke nachgewiesen; auch entspricht dasselbe genauer der chinesischen Rechtsschreibung. St. Julien zum Hiouen Ths. XXI u. Lotus 436. Für das Alter des letzteren Ausdrucks, der sich in der Praxis nirgend mehr erhalten zu haben scheint, spricht übrigens auch der Name des von Dharmâçôka in Pâttaliputtra gegründeten, in der Geschichte des dritten Concils erwähnten *Açôkârâma*-Klosters und anderer auf *Arâma* endender Klosternamen, wie *Kukkutârâma*, *Thupârâma*, *Tissârâma* u. s. w. In Burma, Ava, Laos heissen die Klöster *Kium* oder *Kiaum* — wahrscheinlich Corruption eines Sanscritwortes, da schon Fa hian (Foe K. K. 17) zu Khotan ein Kloster, Namens *Kiu ma ti* vorfand, in Siam *Vat*, in Tibet *dGon pa*, in der Mongolei *Kiit* oder *Ssümä*. Bei den rein nomadischen Wolgakalmyken vertreten bewegliche Götzen- und Priesterzelte die Stelle der Tempel und Klöster. Eine geschlossene, ein Ganzes bildende Abtheilung solcher Hütten, nebst den dazu gehörigen heiligen Sachen und geistlichen Persönlichkeiten wird *Churull* genannt; die Götzenhütte allein *Burchanin-Örgö*.

Gärten und Wäldern errichtet. Es hat sich dann aber die Bedeutung desselben gerade so erweitert, wie die von Vihâra. Mit einem Worte, jeder der beiden Namen bezeichnete zuvörderst und im engeren Sinne nur einen der zwei nothwendigen Bestandtheile eines buddhistischen Klosters; nachdem aber diese letzteren zur Einheit verbunden waren, flossen auch jene beiden in die Bedeutung „Kloster" zusammen, indem das eine den Begriff des andern in sich aufnahm.

Es deutet ferner auf jene Entstehungsweise die Gleichförmigkeit in Entwurf und Anlage der Klöster. Denn so sehr sich diese auch sonst, je nach Zeit und Ort, in Grösse, Material, Baustyl u. s. w. unterscheiden, so stimmen doch alle im Grundriss darin überein, dass die Halle, d. h. der Tempel im Mittelpunkte des Ganzen das Hauptgebäude bildet, an das sich die Behausungen der Mönche anlehnen. So schon in den älteren[1]) indischen, in Fels gehauenen Grottenklöstern; so noch jetzt, wie es scheint, bei allen buddhistischen Völkern: im Centrum der Tempel, an den Seiten die Zellen und Wirthschaftsgebäude. Noch jetzt hat wohl, nach der älteren Sitte, jeder Bruder sein eigenes, besonderes Häuschen, und alle diese Häuschen umschliessen von mehreren oder von allen Seiten den meist viereckigen Tempelraum, seys in geordneten Reihen und Gruppen, seys wie durch Zufall zerstreut, ohne Plan und Symmetrie, so dass sie gleichsam noch die ersten Anfänge des Klosterthums darstellen. Und selbst wenn ein Kloster als Bauwerk mehr ist, als blosse Ansammlung und Vereinigung von Siedeleien um den Vihâra, wenn es vielmehr nach einem Entwurfe aufgeführt ist, und einen einzigen, planmässigen in sich geschlossenen Complexus von Gebäuden und Räumlichkeiten ausmacht, wird obiges Verhältniss beibehalten: in der Mitte das Tempelhaus, an den Seiten die Zellen, die von jenem durch Gallerien und Höfe getrennt sind.[2])

Zu dem Vihâra (dem Tempel) und der von diesem getrennten Versammlungshalle und den Wohngebäuden ist dann noch der

1) Nicht in den ältesten, denn diese bilden nur eine einfache Halle ohne Zellen.

2) S. z. B. Crawfurd l. c. 162 flg., 170 flg. La Loubère I, 432. und die beigegebene Zeichnung. Huc et Gabet l. c. I, 128. II, 93. Klaproth „Reise in den Kaukasus" I, 167 flg. Hyakinth 144.

Reliquienthurm hinzugekommen, von dem erst bei Gelegenheit des Cultus ausführlicher gehandelt werden kann.[1])

In der Nähe des Klosters oder auf dessen Hofe erhebt sich der heilige Bôdhibaum, auch wohl ein Glockenthurm u. s. w.

Die Vorsteher der Klöster wurden in der älteren Zeit immer von dem Capitel gewählt, und im Süden ist das noch die Regel; nur die Aebte der grossen, sogenannten königlichen Klöster in Siam und Burma werden von den Königen ernannt. Im Lamaismus dagegen ist der Gebrauch, dass die Geistlichen gewissen Ranges wiedergeboren werden, oder — deutlicher zu reden — das System, die höheren Stellen in der Hierarchie mit sogenannten Wiedergeborenen (*Chubilghanen*) zu besetzen, dergestallt im Fortschreiten begriffen, dass fast jedes einigermaassen bedeutende Kloster Tibets und der Mongolei sich eines wiedergeborenen Abtes rühmt, und bei der Concentration und Organisation der geistlichen Gewalt in der lamaischen Kirche geschieht die derartige Ernennung natürlich von oben her durch das Collegium der Chutukten zu Lhassa oder den Provinzial-Chu-

1) Nachdem, wie ich annehme, durch die Entwickelung eines förmlichen Cultus das einstige Versammlungshaus der Mönche zum Tempel geworden war, der auch von den Laien besucht ward, wurde entweder eine besondere Räumlichkeit des Tempels als Versammlungssaal (*Prâsâda*) benutzt, oder zu diesem Zwecke ein eigenes Gebäude in der Nähe des Tempels errichtet. Auf Ceylon heisst ein solches Gebäude *Poega*, und mit dessen Einschluss gehören dann wenigstens vier Häuser oder vier Arten von Häusern zu einem vollständigen Kloster. Davy p. 220: At each temple the establishment is very similar; there is generaly a neat pansal or dwelling house for the priests; a poega (Upôsathahalle) or a building in which the priests hold their meetings; a wiharè, containing one or more images of Boodho; a dagobah, near the wiharè, containing, as it is supposed a relic of Boodho etc. Ebenso Sirr II, 108. Pallegoix „Annales de la propagation de la foi" (Janv. 1854, p. 31 flg.): „Pour se faire une idée de ces établissements religieux,(der Klöster in Siam, namentlich der königlichen), il faut s'imaginer un vaste terrain sur lequel s'élèvent une vingtaine de belvédères à la chinoise; plusieurs grandes salles alignées sur les bords du fleuve, un local destiné à la prédication, deux beaux temples, dont l'un sert de sanctuaire à l'idole de Bouddha, l'autre d'oratoire aux Bonzes; deux cents jolies maisonnettes, partie en briques, partie en planches, qui sont la demeure des Talapoins; des étangs, des jardins, une douzaine de belles pyramides dorées, ou revêtus de porcelaine (Dagop's), un clocher, des mâts de pavillon, des lions etc.

tuktu. Der Abt eines buddhistischen Klosters heisst Upâdhjâja, ein Wort, das wir schon in der Bedeutung „Lehrer“ und „Vorsitzender bei der Priesterordination“ kennen gelernt haben.[1]) Derselbe hat, wenigstens in den umfangreicheren Cönobien, unter sich einen Vicarius,[2]) einen Secretair, Schatzmeister, Oekonomen und andere Verwaltungs- oder Polizeibeamten geistlichen Standes, zu denen oft noch eine Anzahl dienender Laienbrüder oder dem Kloster zugehöriger oder von ihm angestellter weltlicher Bedienten kommen.[3]) Die Zahl der ein Kloster bewohnenden oder doch bei ihm eingeschriebenen Mönche steigt von Vieren, die mindestens dazu gehören, um ein gesetzmässiges Collegium zu constituiren, oft auf viele Hunderte, ja Tausende. Es ist freilich kaum glaublich, dass schon 100 Jahre nach dem Tode Çâkjamunis ein einziges Kloster zu Vâiçâlî, wie wir oben erwähnt, 10,000 ordinirte Geistliche beherbergt haben soll; dagegen lässt sich kaum bezweifeln, dass seit dem mächtigen Aufschwunge, den der Buddhismus unter Dharmâçôka nahm, viele Klöster in Indien und bald auch ausser Indien ihre Bewohner nur nach Tausenden zählten. Die chinesischen Pilger des fünften, sechsten und siebenten Jahrhunderts erwähnen dergleichen grossartige geistliche Etablissements sehr häufig. Zu Fa hians Zeit hatte z. B. der Mahâ Vihâra bei Anurâdhâpura auf Ceylon 3000, Mihintalla ebendaselbst 2000, ein Kloster in Khotan 3000 Bewohner u. s. f.; in dem berühmten Kloster Nâlanda bei Buddha-Gayâ belief sich, trotz des unaufhaltsam hereinbrechenden Verfalls der Buddhareligion, zwei Jahrhunderte später die Gesammtzahl der Mönche

1) Chinesisch *Ho schang*, burman. *Punghi* oder *Phungi*, siam. *Tchao vat*. In der lamaischen Hierarchie entspricht dem *Upâdhjâja* zunächst der *Khan po Lama*.

2) Im Sanskrit *Karmadâna*, chines. *Weï na*, siam. *Tscho khun balat*.

3) In der Inschrift des Felsens von *Mihintalla* auf Ceylon vom J. 262 n. Chr. werden mehr denn hundert Personen, als mit dem Kloster verbunden, besonders erwähnt; darunter ein Schreiber, ein Schatzmeister, ein Arzt, ein Chirurg, ein Maler, zwölf Köche, zwölf Strohdecker, zehn Zimmerleute, sechs Fuhrleute, zwei Blumisten und zwei und vierzig Unterbediente. Hardy I, 310. Nach Hyakinth p. 89 sind die Beamten eines gewöhnlichen lamaischen Klosters: *Ichö-Lama* (Vorsteher), *Demzi* (Kassirer), *Kösgui* (Polizeiaufseher), *Nerba* (Verwalter), *Umsat* (Vorsänger). Ebenso Timkowski III, 394. Vgl. Klaproth „Reise in den Kaukasus“ I, 197. Georgi l. c. 403.

noch immer auf 10,000. Klöster mit 400—500 Religiosen sind noch jetzt in Hinterindien, namentlich in Siam, nichts Seltenes, und in Tibet und in der Mongolei, wo noch der Glaube und der Clerus in voller Blüthe stehen, sieht man noch jene ungeheuren, riesigen Lamaserien, mit denen hinsichts der Bewohnerzahl auch die grössten Abteien des christlich-germanischen und romanischen Mittelalters nicht verglichen werden können. Unter ihnen sind mindestens einige Dutzende, von denen jede einzelne Tausende von Lamen umschliesst. Allein in der unmittelbarsten Nähe von Lhassa beherbergen z. B.: das Kloster Sera 16,000 Mönche, Ghaltan, die Stiftung des Doctor Tsongkhava, über 8000, Potala, die Residenz des Dalai Lama, desgleichen Moru, das eigentliche Mustercönobium in Lhassa selbst, und Prebung, wo so viele Mongolen studiren, wahrscheinlich nicht weniger; ferner im südlichen Tibet Taschi Lhumpo, der Wohnsitz des Tescho Lama 4000, die Lamaserie des Chutuktu zu Tsiamdo im Osten an der chinesischen Grenze 2000; das berühmte Kunbum in Sifan 4000; der Klostercomplexus des Chutuktu zu Urga in der nördlichen Mongolei 10,000, nach anderen Angaben gar 30,000; Tschortschi in der südlichen Mongolei 2000, Altan Ssümä desgl. 2000; Kuku-khotun in 5 Klöstern 20,000 u.s.w.[1])

Dass in den ersten Jahrhunderten die Einheit des Ordens durch Versammlungen der Aeltesten erhalten und repräsentirt wurde, und dass also in jener ersten Periode eine Art von Synodal- und Presbyterial-Verfassung der buddhistischen Kirche bestand, hat sich schon oben aus dem Bericht über die drei allgemeinen Concile ergeben. Das Wenige, was sich im Allgemeinen und ohne auf die fernere äussere Geschichte des Buddhismus einzugehen, noch über diesen Gegenstand sagen lässt, gehört in die folgenden Abschnitte.

1) Huc et Gabet I, 126, 134, 186. t. II, 93, 109, 281. Mémoires concern. les Chinois XIV, 219. Turner l. c. 108 u. 352. Hyakinth 79.

Die Hierarchie und Hagiologie.

Alle Religion mündet zuletzt in Hierarchie, d. h. jede Religion führt einerseits zur Ausbildung gewisser Rangstufen innerhalb des Priesterthums, andrerseits zur Herrschaft der Priester über die Laien; nur die Bedingungen, das Maass, die Grenzen und Perioden der Entwickelung hierarchischer Verhältnisse sind je nach der Eigenthümlichkeit der einzelnen Religionen und Völker und Staatsformen verschieden. Denn die Verfassung des geistlichen Standes ist z. B. bald mehr oder weniger demokratisch, bald aristokratisch, bald monarchisch, und es giebt eine Hierarchie der Geburt und der Wahl, des Alters und der Würde, der geistlichen Gaben und der Heiligkeit, der Incarnation und Epilepsie. Die Juden hatten zuerst im Levitenthum eine geborene Hierarchie; später im Rabbinat eine Hierarchie der Gelehrsamkeit und Scholastik. Aus der ursprünglich demokratischen Brüderschaft der Christianer sonderte sich nach wenigen Menschenaltern ein exclusiver Clerus heraus, in welchem bald die Bischöfe eine oligarchische Stellung erlangten, und bis zum endlichen Siege des Romanismus und Papismus behaupteten. Im Islam dagegen war die geistliche Gewalt von Anfang an mit der weltlichen vereinigt, und darum monarchisch, indem der Prophet von Mecca seit seiner Flucht nach Medina mit dem Lehramte zugleich die Oberfeldherrnschaft, oder richtiger die Räuberhauptmannschaft über die Gläubigen in seiner Person verband, und beide als unzertrennlich seinen Nachfolgern hinterliess. Der Brahmanismus seinerseits hatte, indem er die Ausübung priesterlicher Verrichtungen auf eine bestimmte Anzahl von Geschlechtern beschränkte, und in diesen für erblich erklärte, eine Hierarchie der Kaste geschaffen; ihr gegenüber entfaltete sich im Buddhismus eine Hierarchie der Anciennetät und des Amtes, des geistlichen Verdienstes und der Wissenschaft.

Sehen wir von dem Verhältnisse zum Laienthum ab, so hat das buddhistische Priesterthum ähnliche Stadien der Entwickelung durchlaufen, wie das christliche.

So lange der Büsser der Çâkja auf Erden wandelte, hatte die von ihm gestiftete Genossenschaft in ihm ihr natürliches Oberhaupt. Nach seinem Tode aber ging seine Autorität, seine Meisterschaft,

mit einem Worte die geistliche Souverainetät, auf keinen Einzelnen über, — gerade wie in der christlichen Gemeinde nach dem Entschwinden des Christus, trotz der entgegenstehenden lügnerischen Versicherung der Päbste — sondern kam an die Gesammtheit der Bhixu. Davon zeugt die Geschichte der Concile, daran erinnert noch jetzt das Versammlungsrecht der Priester. Noch jetzt hat jeder gesetzmässig berufene, vollzählige Samgha das Recht — so zu sagen — bischöfliche Functionen auszuüben, also die Priesterweihe zu ertheilen, zu excommuniciren, Excommunicirte wieder in die Gemeinschaft aufzunehmen u. s. w., ein Recht, das wenigstens bei den südlichen Buddhisten in der Theorie gar keinem Zweifel unterliegt, wenn es auch in der Praxis vielfach beschränkt wird.

Grund und Ausgang aller geistlichen Gewalt ist das Verhältniss des Lehrers zum Schüler, des geistlichen Vaters zum geistlichen Sohne, des älteren Glaubensbruders zum jüngeren. Der erste Unterschied, welcher sich demnach in der Gesammtheit der Çramanas geltend machte, war der des Alters, natürlich in Verbindung mit Kenntniss der Lehre und persönlicher Würde, und so traten denn zunächst aus der Zahl der übrigen die Sthaviras[1]) hervor, d. i. die Greise, oder wie wir sagen würden, die Aeltesten, die Senioren, die Presbyter. Sie lehren das Gesetz an Çâkjamunis Statt, führen den Vorsitz bei Versammlungen u. s. f. Unter ihnen nehmen, wie wir schon wissen, und wie sich aus der Natur der Sache ergiebt, die vertrautesten Schüler und Lieblingsjünger des Buddha eine hervorragende Stellung ein. Die „Aeltesten der Alten“ werden wiederum bisweilen als Sthavirâh staviranâm vor den einfachen Sthavira's ausgezeichnet.[2])

An feste hierarchische Abstufungen ist hierbei anfangs noch nicht zu denken, eben so wenig an einen amtlichen Charakter oder an gesetzliche Pflichten und Befugnisse, welche jenen Senioren eingeräumt und übertragen worden wären. Die Sthaviras waren zuerst wohl nicht gewählte oder installirte Oberpriester und Präsidenten, sondern die natürlichen Vertreter der Gemeinde,

1) Burnouf I, 288. Im Pâli lautet das Wort *Thêra*; die Tibetaner übersetzen es durch *Gnas brtan*.

2) Auch *Mahâsthâvira's* werden erwähnt. Als Vorsitzende der Versammlung heissen die Aeltesten *Samghasthavira's*. Es gab auch weibliche Sthavira's (*Thêrî's*).

und es war lediglich die Ehrfurcht vor dem Alter und der gereiften Einsicht, welcher sie ihr Ansehn und ihren Einfluss verdankten. Eine höhere Rangclasse im büreaukratischen Sinne haben sie erst später ausgemacht. Das ergiebt sich schon aus dem jetzt noch auf Ceylon bestehenden Sprachgebrauche. Denn hier werden alle Bhixu, d. h. alle ordinirten Buddhapriester, im Unterschiede von den noch nicht geweihten geistlichen Schülern oder Candidaten, mit dem Namen Sthaviras (*Thêras*) beehrt.[1]) Wann derselbe von den Alterssenioren, die ihn in früherer Zeit ausschliesslich geführt hatten, auf alle geweihten Bettler übergegangen ist, lässt bis jetzt nicht feststellen, doch darf man wohl voraussetzen, dass von der Periode an, in welcher es Sitte wurde, Kinder als Novizen aufzunehmen, um diese für den Orden zu erziehen, jene Bezeichnung allmählig an Ausdehnung gewann, so dass sämmtliche geistliche Väter, mochten sie hoch bejahrt seyn oder nicht, im Gegensatze zu den Novizen mit ihr benannt wurden.

Der erste Schritt zur Herausbildung hierarchischer Amtsverhältnisse geschah ohne Zweifel beim Beginn des stätigen, geschlossenen Klosterlebens in der Wahl eines Sthavira zum Prior oder Abte, dem nun von Amts wegen und im erhöhten Maasse jene Rechte und Pflichten zukamen, die er bisher vermöge seiner Anciennetät und persönlichen Würde ausgeübt hatte. Im Abte liegt eigentlich die ganze buddhistische Hierarchie eingehüllt, denn abgesehen von allen phantastischen Zuthaten und Heiligkeitstheorien sind selbst die lamaischen Kirchenfürsten bis hinauf zum Dalai Lama nichts weiter, als Aebte grosser Metropolitanklöster, und haben ausdrücklich in dieser Eigenschaft ihre Carrière gemacht.

Der zweite Schritt auf der betretenen Bahn war, wie es scheint, eine Folge der Sectenspaltung.

Wir erinnern uns, dass bis zum Anfange des dritten Jahrhunderts nach dem Nirvâna nicht weniger als achtzehn Schismen unter der buddhistischen Geistlichkeit ausgebrochen seyn sollen. Jede der achtzehn Secten hatte bald ihre eigenen Klöster, und es war natürlich, dass diejenigen, welche der nämlichen Schule angehörten, sich den andern gegenüber enger aneinander schlossen, namentlich so lange das gegenseitige Verhältniss der einzelnen

1) Davy 218. In der Anrede lautet der Titel *Therunanse*. Clough in den Miscell. Translat. from Orient. Languages II, 27. Note.

Secten kein eben freundliches war, und so entstanden jene Vereine, die wir schon oben mit den Congregationen des Benedictinerordens verglichen haben. Es konnte hierbei nicht fehlen, dass die Aebte der Mutter- oder Musterklöster, d. h. derjenigen, von denen die jedesmalige Spaltung ausgegangen, in denen das unterscheidende Dogma zuerst aufgestellt, dieser oder jener Disciplinarvorschrift zuerst die abweichende Deutung gegeben, und von welchen dann die übrigen Klöster derselben Schule unmittelbar oder mittelbar gestiftet worden waren, ein überwiegendes Ansehn erhielten, und innerhalb gewisser Grenzen zu geistlichen Oberhäuptern der betreffenden Congregationen wurden, eine Stellung, welche der eines katholischen Ordensgenerals ziemlich analog seyn mochte.[1])

Eine dritte Phase der Entwickelung der Hierarchie hat mit dem Uebertritte Dharmaçôkâs zur buddhistischen Kirche begonnen. Denn durch ihn wurde die letztere nicht nur mit Reichthümern überschüttet, sondern auch in ihren äusseren Verhältnissen geordnet und organisirt. Die nächste Folge davon konnte nur eine grössere Concentration der geistlichen Gewalt seyn, die jetzt auch auf Unterstützung des weltlichen Armes rechnen durfte. Jedenfalls wurde die schon früher errungene Autorität des höheren Clerus durch Açôkas Maassregeln befestigt und erhöht. An eine monarchische Zuspitzung der Hierarchie, an ein oberstes buddhistisches Bisthum oder Patriarchat darf indess dabei in keinem Falle gedacht werden, wenn auch möglicherweise der grossartige Aufschwung, den der Buddhismus unter der Regierung des glaubenseifrigen Königs nahm, die erste Anregung zur Idee eines Patriarchenthums, und zur Fiction von einer ununterbrochenen Reihe buddhistischer Päpste oder Statthalter des wahrhaft-erschienenen Buddha gegeben hat.

Es ist schon oben gelegentlich darauf hingewiesen worden, dass sowohl die nördlichen, als die südlichen Bekenner Çâkjamunis Verzeichnisse von dessen angeblichen Nachfolgern besitzen, welche in seinem Namen und in stätiger Succession, so dass einer

1) Vielleicht waren es diese Oberpriester der Congregation, welche den Titel *Ganâtschârya* führten, den man auf Denkmälern aufgefunden (Lotus 438). Das geistliche Oberhaupt der Amarapurasecte trägt ihn wenigstens. In Ceylon heissen sie jetzt *Mahânâyakas.*

dem andern den Schatz der Lehre, und damit die höchste geistliche Gewalt übergeben, das Oberpriesterthum geführt haben sollen. Diese Verzeichnisse sagten wir, sind gemacht, und verdienen keinen Glauben.

Zunächst bringen, wie wir gesehen, die Singhalesen eine Liste von fünf Bewahrern und Ueberlieferern der Disciplin, die aber zugleich, da eben die Disciplin der wichtigste Theil des Gesetzes ist, ausdrücklich als oberste Inhaber des Lehramts und als Kirchenhäupter bezeichnet werden. Es sind die bereits genannten: Upâli, Dâsako, Sônako, Siggavo und Tissamoggaliputto,[1]) von denen der erstere durch den Buddha selbst zum Nachfolger und Oberhaupte seiner Religion eingesetzt seyn soll.[2]) Auf die Unwahrscheinlichkeiten und Widersprüche, welche in den weiteren Angaben über ihre Lebensdauer, und die Jahre ihres Patriarchats liegen, ist schon oben hingewiesen worden, und bedarf es hier keiner Wiederholung.[3])

Die Singhalesen kennen indess noch eine zweite ununterbrochene Reihenfolge von Sthaviras, die als Ueberlieferer der offenbaren Worte des Buddha genannt werden,[4]) nämlich Sâriputto, Bhadaji, Tissokôsyaputto, Siggavo, Moggaliputto, Sudatto, Dhammiko, Dâsako, Sônako, Revato. Man sieht, dies Verzeichniss weicht bedeutend von dem ersteren ab, und kann mit demselben nur durch Gewaltschläge in Uebereinstimmung gebracht oder zu einem einzigen zusammengezogen werden,[5]) ein Umstand, der beide verdächtig macht, obgleich der Widerspruch dadurch gehoben werden kann, dass man mehrere Reihenfolgen von Ueberlieferern des Wortes annimmt, eine für den Vinaya, eine zweite für die Sûtras u. s. f. Indess dies annehmen, hiesse eigentlich schon das Patriarchat leugnen, oder doch mehrere Pa-

1) Das Verzeichniss findet sich im Mahâvanso p. 28 flg., wie im Dîpavanso (Journ. of the As. Soc. of Bengal.) VII, p. 929 und in den Atthakathâs (Ibd. VI, 727).

2) Journ. of the As. S. of Beng. VII, 929: „*Upâli*,“ sagt Gâutama, „being the first in the knowledge of wineyo, is the chief of my religion.“

3) Siehe die Note p. 207.

4) Zunächst als Bewahrer des *Buddhavansa*, der von Çâkjamuni selbst gesprochen seyn soll. Journ. of the As. S. of Beng. l. c. 791.

5) Wie letzteres von A. Cunningham „The Bhilsa Topes“ p. 71 flg. versucht worden ist.

triarchate zulassen. Es spricht ferner gegen die Glaubwürdigkeit des letzteren Verzeichnisses, dass der in ihm an erster Stelle genannte Musterjünger Câriputtra, auch nach der singhalesischen Tradition, bereits vor dem Entschwinden des Siegreich-Vollendeten in Nirvâna eingegangen seyn soll; es spricht gegen die Glaubwürdigkeit beider, dass erstens der grosse Kâçyapa, und zweitens Sarvakâmi, von denen, wie wir gesehen, der erstere unmittelbar nach dem Tode des Religionsstifters, der andere zur Zeit des zweiten Concils als der vornehmste und oberste unter den Söhnen des Buddha erscheint, und zwar in denselben Quellen, aus welchen jene Verzeichnisse entnommen sind, dass — sage ich — diese beiden Präsidenten der Concile weder in der einen, noch in der anderen Liste aufgeführt werden. Beide Verzeichnisse gehen bis zum Zeitalter Dharmâçôkas hinab, und scheinen entworfen zu seyn, um den ununterbrochenen Fortgang in der Ueberlieferung des noch ungeschriebenen Gesetzes des Wahrhaft-Erschienenen bis zur Bekehrung Ceylons aufzuzeigen, und dadurch die unverfälschte Ursprünglichkeit der Lehre, wie diese nach der gesegneten Insel gekommen, den Gläubigen darzuthun.

Auch die nördlichen Buddhisten haben, wie gesagt, eine Liste von sogenannten Patriarchen oder Päpsten aufgestellt, welche ebenfalls mit dem Hintritte Çâkjamunis beginnend, die Reihe seiner vorgeblichen Nachfolger weit über die Epoche Açôkas hinausführt, und in Tibet und China vermuthlich bis auf den jetzt regierenden Dalai Lama fortgesetzt worden ist. Zunächst zählen sie acht und zwanzig geistliche Oberhäupter der Art, welche in Indien selbst auf dem Löwensitze des Buddha gesessen haben sollen, und von denen der letzte, Bôdhidharma, wie behauptet wird, seinen Sitz von Indien nach China verlegt hat, und im Jahre 495 n. Chr. daselbst gestorben ist. Diese indischen Statthalter des Allerherrlichst-Vollendeten werden von allen anerkannt, Chinesen, Japanern, Lamaisten;[1]) ob dagegen alle über die Zahl

1) Pater Georgi hat irrthümlich aus den 28 Kirchenhäuptern 128 gemacht (Alph. Tibet. p. 20): „Ab eo (Xaca) per centum et viginti octo successionum gradus ortum duxisse *Tamo* impostorem illum foedissimum, quem uti Deum Sinenses adorant, nonnulli vero ex Nostratibus, nescio qua nominis similitudine decepti, pro sanctissimo Apostolo *Thoma* praedicarunt.“ Die Chinesen nennen nämlich den *Bôdhidharma*, abgekürzt *Tha mo* oder *Than mo*, d. i. *Dharma*.

und die Namen von deren Nachfolgern einig sind, ob sie sämmtlich eine ununterbrochene Reihenfolge derselben annehmen, und wie weit sie diese Reihenfolge ausdehnen, lässt sich noch nicht ausmachen.[1])

In der obigen Liste wird, wie gleichfalls schon erwähnt, das 52. Jahr des Kaisers Muvang aus der Dynastie der Tscheu, d. i. das Jahr 950, als das des Nirvâna gesetzt, und dann die Geburts- und Todesjahre jener Nachfolger des Buddha,[2]) die Jahre ihres Patriarchenthums, und Ereignisse aus ihrem Leben nach den Regierungsjahren der chinesischen Kaiser bestimmt, so dass man in diesem Verzeichnisse eine feste, gesicherte buddhistische Chronologie zu haben vermeinte, „eine vollständige, in sich geordnete,

1) In der Japanischen Encyklopädie, aus welcher dieselbe zuerst durch A. Rémusat bekannt geworden („Sur la succession des trente-trois premiers patriarches de la religion de Bouddha" in den Mélang. As. I, 113—118) schliesst sie im J. 713 n. Chr. mit dem 33. Patriarchen. Nach dessen Tode fand sich Niemand, der würdig gewesen wäre, zu seinem Nachfolger ernannt zu werden. Neumann „Pilgerfahrten" p. 12. Es giebt aber chinesische Verzeichnisse, welche bis zur Dynastie *Ming* (1368—1644 nach Chr.) hinabreichen. Ein solches besitzt die Königliche Bibliothek zu Berlin: „Geschichte der buddhistischen Patriarchen von den ältesten Zeiten bis zur Dynastie Ming." Schott „Entwurf einer Beschreibung der chines. Litr." p. 42. Es ist hiernach sehr wahrscheinlich, dass für die folgenden Jahrhunderte bis jetzt die Dalai Lamen von Lhassa auch in China als Patriarchen und Ergänzer jener Reihenfolge angesehen werden. Vgl. Pavie „Le Thibet" in der „Revue des deux mondes" t. XIX, p. 46.

2) Ich gebe hier das Verzeichniss der 28 buddhistischen Patriarchen nach Lassen II, Beilage 2, wo die ursprünglichen Sanskritnamen durch Stan. Julien aus der chinesischen Transscription wiederhergestellt sind: 1) ***Kâçjapa*** † 905 v. Chr.; 2) ***Ananda*** † 868; 3) ***Cânavâsika*** † 805; 4) ***Upagupta*** † 760 oder 740; 5) ***Dhritaka*** regiert um 683; ***Mikkhaka*** lebte um 619; 7) ***Vasumitra*** † 588; 8) ***Buddhanandi*** † 533; 9) ***Buddhamitra*** † 495; 10) ***Pârçvika*** † 418; 11) ***Punjajaças*** † zwischen 401 und 376; 12) ***Açvaghôsha*** † 332; 13) ***Kapimâla*** † 274; 14) ***Nâgârdschuna*** † 212; 15) ***Kanadêva*** † 157; 16) ***Râhulata*** † 113; 17) ***Sanghânandi*** † 74; 18) ***Gajaçâta*** † 13; 19) ***Kumârata*** † 23 n. Chr.; 20) ***Gajata*** † 74; 21) ***Vasubandhu*** † vor 125; 22) ***Manorata*** † 167; 23) ***Padmaratna*** (?), dessen Todesjahr unbekannt; 24) ***Arjasinha*** † zwischen 240 und 253; 25) ***Nâçaçata*** † 325; 26) ***Purjamitra***, dessen Todesjahr unbekannt; 27) ***Pragnâtara*** † 457; 28) ***Bôdhidharma*** † 495. — In der „tibet. Lebensbeschreibung Çâkjamunis" werden für den sechsten und siebenten andere Namen genannt p. 309 flg. (b. Schiefner).

durch keine Widersprüche verunstaltete Geschichte der buddhistischen Päpste oder Patriarchen."

Zuvörderst ist natürlich diese angebliche Geschichte nicht in Indien, sondern in China angefertigt; denn sonst würde sie wahrlich nicht der chinesischen Kaiserhistorie angepasst worden seyn, selbst wenn wir zugeben wollten, dass je ein indischer Buddhist mit der chinesischen Zeitrechnung vertraut genug gewesen wäre, um nach ihr die wichtigsten Thatsachen seiner Kirchengeschichte zu ordnen, und in sie einzutragen. Es kann demnach selbst der Bericht über die ersten Patriarchen nur in verhältnissmässig später Zeit in der gedachten Art zusammengestellt seyn, keinenfalls vor der Einführung des Buddhismus in China, also nicht vor der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr. Ohne Zweifel stützten sich die Chinesen bei dem Entwurf jenes Verzeichnisses auf Angaben indischer Çramanas oder indischer Schriften; doch solche Angaben, insoweit sie eine Reihe von Jahrhunderten, ja ein Jahrtausend in die Vergangenheit zurückdatiren sollen, wird bei der historischen Insolidität der Inder Niemand für chronologisch sicher annehmen.

Jene 28 geistlichen Herrscher haben angeblich von 950 vor Chr. bis 495 nach Anfang unserer Zeitrechnung den Stuhl des Buddha eingenommen, zusammen also 1445 Jahr regiert. Man hat es sehr unwahrscheinlich gefunden, dass im alten Rom die Regierung von sieben Königen einen Zeitraum von 243 Jahren ausfüllen soll; acht und zwanzig Patriarchen auf 1445 Jahre will aber noch etwas mehr sagen, zumal, da doch nicht eben Kinder oder blutjunge Priester zu Patriarchen gewählt zu werden pflegen. Dazu kommt noch überdies, dass nicht weniger als acht derselben freiwillig den Scheiterhaufen bestiegen, und so vor der Zeit ihrem Leben ein Ziel gesetzt haben sollen, eine Angabe, die auch in anderer Hinsicht gegen die Glaubwürdigkeit jenes Verzeichnisses spricht. Denn der müssige Selbstmord ist eben so unbuddhistisch, wie die qualvollen Bussen, und ich wüsste weder aus der Legende, noch aus der älteren Historie ein Beispiel dafür anzuführen, dass je einer der Söhne des Buddha durch Selbstverbrennung — wenn dieselbe nicht Opfertod für Andere war — seinem Leben ein Ende gemacht hätte.[1]) Sollte daher der brahmanische Flammen-

1) Aus der neueren Geschichte, z. B. Siams lassen sich allerdings Beispiele von buddhistischen Fanatikern der Art anführen.

tod jemals bei den Buddhisten als verdienstvoll gegolten haben — was ich entschieden leugne — so könnte das höchstens in einer Periode gewesen seyn, in welcher das Buddhathum vom Brahmanismus schon wieder durch und durch infizirt war, und im Gangesthale seinem Untergange sich näherte, doch nicht in den ersten Jahrhunderten seines Bestehens und seiner Blüthe.[1]) Den Einwand, dass bei einer Reihenfolge von acht und zwanzig Kirchenhäuptern es geradezu widersinnig sey, jedem Patriarchat durchschnittlich eine Dauer von mehr als fünfzig Jahren beizulegen, hat man zwar durch den Hinweis zu entkräften gesucht, dass noch jetzt in Tibet und in der Mongolei der Dalai Lama und Tescho Lama, die Chutukten und andere Grosswürdenträger der Kirche schon im zweiten, dritten Lebensjahre ihr Amt anzutreten pflegen, indem die Seelen der verstorbenen Kirchenfürsten in Kindern dieses Alters wiedergeboren werden, mithin natürlich länger auf dem Throne sässen, als abendländische Päpste oder weltliche Fürsten. Indess diese Stütze des Pseudo-Patriarchenthums hat keine Kraft mehr, seitdem wir wissen, dass die Besetzung der höchsten geistlichen Stellen mit wiedergeborenen Kindern, d. h. die Einrichtung der fortgesetzten Incarnation, das System der chubilghanischen Erbfolge, dem älteren Buddhismus ganz fremd, und erst im 15. Jahrhunderte nach Chr. in Tibet erfunden ist.

Dass der grosse Kâçyapa als erster Nachfolger des Siegreich-Vollendeten aufgeführt wird, stimmt im Ganzen mit den singhalesischen Berichten über das erste Concil; sehr unwahrscheinlich ist es dagegen, dass er seinen Meister um 45 Jahre überlebt hat, da er der Legende zufolge nicht mehr ganz jung in die Jüngerschaft aufgenommen seyn, und den Buddha einige vierzig Jahre begleitet haben soll. Doch das möchte noch hingehen. Dass aber der zweite Patriarch, nämlich Ânanda, der Famulus Çâkjamunis in den letzten 25 Jahren seines Erdenwallens, erst 868 n. Chr., d. h. 82 Jahre nach dessen Tode gestorben sey, ist so gut, wie unmöglich. Der Termin seiner Geburt wird freilich verschieden angegeben: bald soll er an einem Tage mit seinem

1) Laut der Patriarchen-Geschichte soll schon der fünfte in der Reihe der Nachfolger des berühmten *Upagupta* im Jahre 683 vor Chr., also im dritten Jahrhunderte nach dem Nirvâna — wie es in jener Geschichte angenommen wird — freiwillig den Scheiterhaufen bestiegen haben.

Vetter und Meister, bald in der Nacht, in welcher dieser das väterliche Haus verliess, bald an dem Tage, an welchem dieser die Buddhawürde erlangte, geboren worden sein. Folgen wir der letzten Annahme, welche ihm das am wenigsten hohe Alter beilegt, so wäre er zur Zeit des Nirvâna bereits 44 Jahre alt gewesen, hätte es also laut der Chronologie des Patriarchen-Verzeichnisses im Ganzen auf 127 Jahre gebracht.[1]) Ueber Ânanda's Nachfolger schwebt vollends ein ganzes Nest ungelöster Widersprüche. Zuvörderst schon ist es zweifelhaft, ob die ächte Form seines Namens Çânavâsika oder Çanakavasas lautet.[2]) Man nimmt meistens an, dass unter ihm der nämliche Sthavira zu verstehen sey, der auf dem zweiten Concile eine Rolle gespielt hat, und von den Singhalesen Sambhûta Sânavâsika, d. i. „der aus Sâna gebürtige Sambhuta" genannt wird,[3]) so dass der ursprüngliche Beiname, der Landesname bei den nördlichen Buddhisten zum Hauptnamen geworden wäre. Die Tibetaner identifiziren ihn mit dem oben erwähnten Priester Jaças, dem eigentlichen Veranlasser der zweiten Religionsversammlung; in den singhalesischen Berichten werden dagegen beide als Zeitgenossen und Collegen aufgeführt. Auch seine Abkunft wird verschieden angegeben: in der Geschichte der Patriarchen wird er als Vâiçja bezeichnet;[4]) nach Hiuan Thsang wäre er ein jüngerer Bruder Ânandas gewesen, mithin der Kriegerkaste entstammt.[5]) Was endlich sein Zeitalter und seine Lebensdauer betrifft, so kommen die singhalesischen Nachrichten und die der nördlichen Buddhisten darin überein, dass er noch Zeitgenosse des Religionsstifters gewesen sey;[6]) nach der Chronologie des Patriarchen-Verzeichnisses hat er

1) Nach der tibetanischen Lebensbeschreibung Çâkjamunis b. Schiefner stirbt er 85 Jahre alt, nachdem er über 40 Jahre das Lehramt bekleidet.

2) Die chinesische Transscription ist *Schang ho sieu*, auch *Sche na po sse*, die genauere aber, wie es scheint, *Schang no kia po scha*; bei den Tibetanern heisst er *Scha na hi gos chan*. Hiouen Ths. 70. Mélang. As. (die Petersbrg.) II, 183. As. Res. XX, 92.

3) Mahâvanso p. 19. Vgl. oben Note 1 z. p. 148.

4) Nach derselben ist der erste Patriarch ein Brahmane von Geburt, der zweite ein Kschatrija, der dritte ein Vâiçja, der vierte ein Çûdra. Auch diese regelmässige Abstufung schmeckt sehr nach Zurechtmacherei.

5) Hiouen Ths. 374.

6) Schiefner l. c.: „Er ging noch bei Lebzeiten Bhagavants auf's

diesen aber um 145 Jahre überlebt, müsste folglich ein wahres Methusalemsalter erreicht haben. Und nehmen wir endlich mit dem eben genannten chinesischen Reisenden an, Sânavâsika sei der jüngere Bruder Ânandas, so würde sich laut jenes Verzeichnisses der gewiss unerhörte Fall ergeben, dass ein 127 Jahr alter Greis sterbend einen Bruder und Nachfolger hinterlässt, der ihn noch um 63 Jahre überlebt.

Aehnliches lässt sich von Upagupta[1]) bemerken, dem Sânavâsika das Lehramt übergeben haben soll. Nach der Patriarchenliste wäre er eine Çûdra gewesen, und müsste um 200 nach dem Nirvâna gestorben seyn; nach allen sonstigen Angaben war er der Sohn eines Hausbesitzers zu Mathurâ oder Benares, folglich ein Vâiçja, und lebte ums Jahr 100 nach dem Entschwinden des Buddha.[2])

Nichts ist dunkler, als die Geschichte des indischen Buddhismus nach Dharmâçôkas Zeit, da die Singhalesen, deren Annalen das meiste Licht auf die frühere Gestaltung und Ausbreitung desselben werfen, sich für die spätere Periode ganz auf ihre eigene Geschichte beschränken. Aus diesem Grunde kann bis jetzt das Zeitalter mancher gefeierter Kirchenväter aus diesen späteren Perioden oft nicht einmal annähernd festgestellt werden. So viel aber ist gewiss, dass einzelne von ihnen, welche unter den 28 Päpsten figuriren, den Jahrhunderten nicht angehören, in welche sie das betreffende Verzeichniss versetzt. Wenige Thatsachen der buddhistischen Kirchengeschichte Vorderindiens aus dem Zeitraume, welcher der Epoche Dharmâçôkas folgte, sind z. B. kritisch so gesichert, wie die, dass die Regierung des Juetschi-Königs Kanischka gegen den Anfang der christlichen Aera fällt. In den verschiedensten Quellen werden nun die berühmten, hochgepriesenen Doctoren und Prälaten Vasumitra und Nâgârdschuna, jener Präsident des vierten Concils, dieser Gründer der Madhjamika-Schule, als seine Zeitgenossen genannt.[3]) Beide er-

Meer" etc. Die Singhalesen berichten, wie schon oben bemerkt, dass sämmtliche Theilnehmer am zweiten Concile noch den Buddha gesehen haben.

1) Chinesisch *U po kio to*, auch *Kin hu*; tibet. *Nye sbas.* Die südlichen Buddhisten scheinen ihn gar nicht zu kennen.

2) Burnouf I, 146, 378. Der Weise und der Thor l. c.

3) Lassen II, 412 u. 860. Cunningham „The Bhilsa Topes" 130.

scheinen auch im Patriarchenverzeichniss, jener als der siebente, dieser als der vierzehnte; der eine soll 588, der andere 212 vor Chr. gestorben seyn, — zwei Daten, von denen namentlich das erstere so unstatthaft ist, so unvereinbar mit Allem, was über die ältere Geschichte Indiens und die buddhistische Lehre erforscht ist, dass schon dadurch allein die Chronologie des besprochenen Verzeichnisses zusammenstürzen müsste. Darum genug der Berechnungen, und vielleicht mehr, als genug.[1])

Schon aus den Reiseberichten der chinesischen Pilger des 5., 6. und 7. Jahrhunderts lässt sich darthun, dass es vor dieser Zeit kein buddhistisches Patriarchat in Indien gegeben, und dass jene ununterbrochene Reihe der Nachfolger des Siegreich-Vollendeten bis herab auf Bôdhidharma eine fingirte ist. Denn so oft sie auch solcher Jünger oder Kirchenväter gedenken, welche in jener Reihenfolge erscheinen, so bezeichnen sie dieselben doch niemals als Chalifen oder Könige des Lehramts, sondern sprechen von ihnen in denselben Ausdrücken, und legen ihnen dieselben Titel bei, wie anderen gefeierten und hochgestellten Kirchenlehrern. Und ferner, — was viel entscheidender ist — als der fromme Fa hian Indien durchpilgerte, um 400 nach Chr., hätte, jenem Verzeichnisse zufolge, das Patriarchat daselbst noch bestanden; wäre dem aber so gewesen, so würde der glaubensselige Bruder, der 15 Jahre lang unter Strapazen und Gefahren mancherlei Art einen grossen Theil Asiens durchzogen hat, um Religionsschriften und Bücher zu sammeln und an den Stätten zu beten, wo der

Ss. Ssetsen 17 u. 315. Hiouen Ths. 94. Ferner werden auch die Kirchenlehrer und Scholastiker *Pârçvika* und *Açvaghôscha* anderswo als Zeitgenossen Kanischkas genannt; im Patriarchenverzeichnisse dagegen erscheint der erstere als zehnter († 418), der andere als zwölfter Nachfolger des Buddha († 332). Vgl. Schiefner in den Mélang. As. (den Petersb.) II, 167.

1) Im Uebrigen verweise ich auf Lassen II, Beilage II, und ibd. 55 flg., 87 flg. Auf welchem schlüpfrigen Boden wir uns übrigens befinden, erhellt aus Schiefners Worten (Mélang. As. de St. Petersbrg.) II, 615: „Sehr beachtungswerth ist die Ansicht (Wassiliews), dass *Nâgârjuna*, welcher als Hauptvertreter der *Mahâjâna*-Lehre dasteht, und nach den verschiedenen Angaben ein Leben von 400—600 Jahren gehabt haben müsste, eben nur ein Name sey, welcher als Ausdruck einer Periode dient, welcher die Hauptschriften der Mahâjâna-Lehre ihre Entstehung verdanken.

Wahrhaft-Erschienene im Fleische gewandelt, es wahrlich nicht unterlassen haben, sich vor dessen leibhaftigem Statthalter in den Staub zu werfen, und seinen Segen zu erflehen, hätte er ihn auch im äussersten Winkel Indiens aufsuchen müssen.

Demnach verdient die chinesische Patriarchengeschichte eben so viel Glauben, wie etwa der falsche Isidor, und ist vielleicht aus ähnlichen Gelüsten und zu ähnlichem Zwecke entworfen.

Ein oberstes Bisthum, eine papistische Concentration der geistlichen Macht, ein sichtbares Oberhaupt der Kirche kennt mithin der ältere Buddhismus nicht. Die Verfassung des Ordens war vielmehr, wie wir oben gesehen, von Anfang an demokratisch, ward dann mehr und mehr aristokratisch, und ist es im eigentlichen Indien wohl immer geblieben, obgleich vielleicht schon unter Dharmâçôkas Regierung der Gedanke an eine monarchische Zuspitzung der Hierarchie sich geregt haben mag. Das spätere Ideal buddhistischer Kirchen- und Weltanschauung und geistlicher Politik, das der christlich-romanischen gar nicht so unähnlich ist, und nach welchem neben einem rechtgläubigen, überfrommen, überfreigebigen weltlichen Herrscher, dem sichtbaren Repräsentanten Indras, ein hochheiliger, allwissender und allmächtiger Priesterkönig als Repräsentant des Buddha thronen soll, der jenen soweit an Macht und Glanz und Herrlichkeit überstrahlt, wie die Sonne den Mond, — und dieses papistische Gleichniss von dem grossen und kleinen Lichte, als den Sinnbildern der geistlichen und weltlichen Gewalt, ist den Lamaisten nicht fremd — hat sich höchstens und nur zeitweilig in Tibet realisirt. In Ceylon dagegen und in den hinterindischen Reichen wird die höchste geistliche Gewalt von den weltlichen Herrschern verliehen.[1])

Neben der Hierarchie des Alters und des Amtes hat sich in der buddhistischen Geistlichkeit eine Hierarchie der Gelehrsamkeit und Wissenschaft, der Frömmigkeit und Heiligkeit entwickelt, die natürlich mit jener in Wechselwirkung steht, und häufig mit ihr zusammenfällt, wie z. B. im Lamaismus, wo

1) Das heisst: die Landesbischöfe, in Ceylon *Mahânâyakas*, in Burma und Siam *Samgharâdjas* (corrumpirt in *Sanghkarat*, *Sankrat*, *Zarado*, *Sireda* u. dgl.) betitelt, werden von den weltlichen Machthabern ernannt. Doch ist dies eine moderne Einrichtung. Das Genauere über die Gestaltung der Hierarchie in den einzelnen buddhistischen Ländern müsste der Fortsetzung der historischen Skizze aufbehalten bleiben.

die Inhaber gewisser Aemter immer zugleich incarnirte Heilige sind.

Zuerst von der Hierarchie der Gelehrsamkeit!

Obgleich dem Buddhismus ursprünglich die Reinheit des Herzens viel höher gilt, denn alles Wissen, so konnte es doch nicht fehlen, dass sich bald auch in ihm eine förmliche theologische und scholastische Wissenschaft entwickelte, die nach und nach eben so umfangreich und complizirt wurde, wie die brahmanische. Hatte es uranfänglich den Söhnen des Buddha genügt, die nicht sehr zahlreichen Vorschriften der Disciplin inne zu haben, so forderte man später von ihnen die Kenntniss der immer mehr anschwellenden heiligen Texte, der Commentare und Auslegungen, der Streitfragen, Ketzereien u. s. w., Gewandtheit der Interpretation, dialectischen Scharfsinn u. dgl. Nicht bloss die theoretische Anlage des indischen Geistes, sondern auch die Discussionen mit den Brahmanen, die Sectenspaltung u. a. trieben nach dieser Richtung hin. Die beschränkten und mittelmässigen Geister konnten jenen Anforderungen nur in sehr geringem Maasse, die befähigtsten allein ihnen im vollen Umfange genügen, und es war demnach natürlich, dass die buddhistischen Mönche sich bald nach dem Grade ihres Wissens unterschieden, und Rangstufen der Gelehrsamkeit und Schriftkunde unter ihnen entstanden, die wir etwa mit unseren academischen Würden vergleichen können.

Es scheint, dass seit ziemlich früher Zeit in den Klöstern, wenigstens in den grösseren, förmliche Lehrstühle für die einzelnen Zweige des Gesetzes errichtet waren, dass hiernach sämmtliche Bewohner eines Klosters, lehrende und lernende, gewissermaassen in Facultäten getheilt, und der Rang des einzelnen Bruders einerseits nach der Facultät, zu welcher er gehörte, andrerseits nach der Zahl und Classe der heiligen Bücher, welche er studirt hatte, und zu erklären wusste, bestimmt wurde. Anfangs waren der Facultäten natürlich nur drei, die der Sûtras, Vinayas und Abhidharmas;[1]) später ist namentlich noch die Medicin, und

1) In der Inschrift von *Mihintalla* (262 n. Chr.) heisst es (Hardy I, 156): „To the expounders of the *Abhidharma pitaka* shall be assigned twelfe cells; to those who preach from the *Sútra pitaka* seven cells; and to such of the resident priests as read the *Vinaya pitaka*, five cells with food and raiment.“ Vgl. Hiouen Ths. 152 über das Musterkloster *Nâlanda*.

im Norden die Magie hinzugekommen. Nach einer anderen Eintheilung der heiligen Schriften in zwölf Gattungen oder Arten[1]) scheinen auch wohl zwölf Grade der Gelahrtheit unterschieden, und nach diesen die Mönche classificirt worden zu seyn. Aehnlich noch jetzt in den lamaischen Klöstern.[2])

Wir ersehen aus den Schilderungen der chinesischen Wallfahrer, dass zu ihrer Zeit die Hierarchie der Gelehrsamkeit im buddhistischen Clerus vollständig ausgebildet war, dass über die Stellung des einzelnen Mönchs nicht bloss im Kloster, sondern im Orden, in der bürgerlichen Gesellschaft, im Staate seine Schriftkenntniss, seine dialectische Gewandtheit und Rednergabe, kurz seine theologische Bildung entschied, nach deren Maasse er geehrt wurde, und Zugang zu den geistlichen Aemtern und Pfründen erhielt, dass ein bestimmter Grad der Schulweisheit zum Viceabte, ein noch höherer zum Abte qualificirte u. s. w., wie dies noch heut in der lamaischen Kirche der Fall ist, und dass die gefeiertsten Lehrer und Inhaber der höchsten Grade durch die öffentlichen Ehrenbezeugungen, die ihnen zu Theil wurden, durch ihren Einfluss bei den weltlichen Machthabern, ferner dadurch, dass sie auf den sogenannten Gesetzversammlungen, auf Conferenzen und Synoden präsidirten, oder von den Königen wohl zu obersten Doctoren des Reichs ernannt wurden, ein mehr als bischöfliches Ansehn gewannen, und eine ungefähr bischöfliche Gewalt ausübten.[3])

1) Ueber diese Zwölftheilung Burnouf 51 flg.

2) Nur bestehen in diesen nicht zwölf, sondern dreizehn academische Grade. Huc et Gabet II, 116. Vgl. Georgi 401 flg.

3) In dem von Hiouen Thsang übersetzten Berichte über Indien (Voy. des Pél. Bouddh. 78): „Celui qui peut expliquer en entier une des douze collections (der 12 Classen der heiligen Bücher) est dispensé des devoirs de religieux, et dirige les affaires du convent (d. h. er wird *Karmâdana*, Vicarius). Celui qui peut en expliquer deux, reçoit le traitement d'un superieur (wahrscheinlich *Upâdhjâja*); pour trois, il a des domestiques qui lui obéissent avec respect; pour quatre, on lui donne des hommes pures (des Brâhmanes) chargés de le servir; pour cinq, il voyage sur un char trainé par un éléphant; pour six, il a une escorte nombreuse. Lorsque sa vertu a pris un caractère élevé, et qu'il a reçu des honneurs extraordinaires, de temps en temps il réunit les religieux et établit des conférences. Il juge de leurs talents superieurs et de leur médiocrité etc.; il élève

Doch nicht bloss das äusserliche, gelehrte Wissen, sondern auch die innere Erwecktheit, die geistlichen Gaben, die Heiligkeit der Gesinnung und des Wandels constituiren einen wesentlichen Unterschied unter den Gläubigen, und so kommt denn zur Hierarchie der theologischen und scholastischen Gelahrtheit noch endlich die der höheren Erleuchtung und des religiösen Verdienstes. Beide laufen auf den unteren Stufen nebeneinander, und fallen nur in der höchsten Spitze, da wo die Wirklichkeit in die Phantastik übergeht, zusammen. Aus beiden Beziehungen, wie es scheint, ist der so wichtige Unterschied der grossen und kleinen Errettungsmittel, der grossen und kleinen Ueberfahrt, oder, wie wir sagen würden, der höheren und niederen Observanz erwachsen.

Die Unterscheidung verschiedener Stufen und Grade der Erwecktheit, Frömmigkeit und Heiligkeit tritt zuvörderst in der Entgegensetzung von Prithagdjana und Ârya hervor. Prithagdjana,[1]) wörtlich der „Abgesonderte," wird der gewöhnliche, natürliche und creatürliche Mensch genannt, der noch ganz unter dem Einflusse der Begierde, des Hasses und der Unwissenheit, mit einem Worte, der Erbsünde steht, dem also die höhere Erleuchtung noch gänzlich fehlt, bei dem, wie unsere Priester zu reden pflegen, die Arbeit der Wiedergeburt und des Durchbruchs noch nicht einmal begonnen hat, oder der, wie man buddhistisch spricht, noch nicht in die „Pfade" eingegangen ist, welche zum Nirvâna führen. Ârya[2]) dagegen, d. i. der „Ehrwürdige," heisst derjenige, welcher die vier geistlichen Wahrheiten erkannt hat, nach dieser Erkenntniss sein Leben einrichtet, und damit den Weg der Er-

les hommes doués d'intelligence et rabaisse ceux qui en sont dépourvus.

1) Im Pâli *Puthudjdjana.* Turnour übersetzt es „uninspired mortal" (who had not attained the state of sanctification). Die Hauptuntersuchung von Burnouf „Sur la valeur du mot *Prithagdjana*" Appendice XIX zum Lotus.

2) *Arya*, im Pâli *Ariya*; chinesisch *Tsun tsche*, welchen Titel auch die angeblichen Patriarchen führen; tibetanisch *Hphags pa* (*Pagspa*); mongol. *Chutuktu.* Dass der letztere Ausdruck „Wiedergeborner" bedeute, wie Hyakinth l. c. p. 147. Klaproth 576 zum Foe K. K. p. 264 und Cunningham „The Bhilsa Topes" 301 behaupten, scheint unrichtig. Jeder *Chutuktu* — im Sinne der mongolischen Hierarchie — ist freilich ein „Wiedergeborner" (*Chubilghan*), aber nicht jeder Wiedergeborne auch *Chutuktu.*

rettung und Befreiung aus dem Geburtswechsel betreten hat. Dieser Gegensatz von Nicht-Erweckten und Erweckten ist keinesweges mit dem von Laienthum und Geistlichkeit identisch, denn auch unter den Priestern giebt es solche, die noch den Weg der Finsterniss wandeln, d. h. Prithagdjana's.

Der Pfad (*Mârga*), welcher zum Nirvâna emporleitet, hat vier Stufen, und man unterscheidet demnach vier Classen von Âryas, oder Ehrwürdigen, nämlich die Stufe des Çrôtaâpanna, des Sakridâgâmin, des Anâgâmin und des Archat. Jede dieser Stufen zerfällt wiederum in zwei Grade oder Stationen, die des Ringens und die des Erreichens, oder, wie die buddhistische Dogmatik sich ausdrückt, die des Wahrnehmens oder Eingehens, und die der Belohnung oder der Frucht. Auf der ersten Station, der ersten Abtheilung, betrittst du die jedesmalige Stufe, und siehst sie vor dir, auf der zweiten gelangst du auf ihren Höhepunkt, und gewinnest ihre Frucht. Jene vier Stufen hiessen daher im buddhistischen Sprachgebrauche auch die vier „Früchte.“[1])

1) Der Çrôtaâpanna,[2]) d. h. „der den Strom erreicht hat,“ „der in die Strömung Eingegangene,“ steht auf der untersten Staffel des „Weges.“ Er ist aus der Fluth des Weltlebens, die in den unendlichen Process der Wiedergeburt hinabzieht, in die Strömung eingetreten, welche aus dem Sansâra hinaus gen Nirvâna treibt. Er ist frei von dem Irrthume derer, welche lehren: Ich bin, und dies ist mein, er glaubt an die Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit der Buddhas und ist überzeugt, dass die Befolgung ihrer Vorschriften aus dem Kreislaufe erlöst. In diesen drei Beziehungen ist er rein, in allen übrigen unrein. Die vier schlimmen Wege der Seelenwanderung sind für ihn verschlossen, d. h.

1) Nach Hardy I, 280 flg. hat ausserdem jeder der vier Wegstufen noch eine grössere oder geringere Zahl von Unterabtheilungen, die des *Çrôtaâpanna* 24, des *Sakridâgâmin* 12, des *Anâgâmin* 48, des *Archat* 12. Ueber diese Sectionen ist sonst noch nichts weiter bekannt.

2) Der Stand des *Çrôtaâpanna* heisst *Çrôtaâpatti*, von *Çrôta* „Strom“ und *Apatti* „Erreichung;“ jenes ist Eigenschaftswort, dieses abstraktes Substantiv. Im Pâli *Sôtâpatthi*, singhal. *Sowan*, chines. *Siu tho wan*, tibet. *Gyun du zhug pa*. Schmidt's Uebersetzung des letzteren Ausdrucks (Der Weise und der Thor p. 51, 281, 338 u. a.) „die beständige Einkehr“ oder „die Frucht der in die Fortdauer Eingegangenen“ oder „die Frucht der beständig Verbleibenden“ giebt nicht die richtige Vorstellung wieder.

er kann nur noch als Gott oder Mensch, doch nicht mehr als Höllengeschöpf, Prêta, Asura und Thier wiedergeboren werden.[1]) Nach siebenmaliger Wiedergeburt wird er Archat und gelangt zum Nirvâna.

2) Die zweite Frucht ist die des Sakridâgâmin, „des einmal Wiederkehrenden."[2]) Ein solcher wird nur noch einmal in der Götter- oder Menschenwelt wiedergeboren, ehe er aus dem Daseyn entschwindet.[3]) Er ist in fünffacher Beziehung rein von Irrthum und Sünde, in allen übrigen unrein.

3) Die dritte Stufe nimmt der Anâgâmin ein, d. h. „der nicht Wiederkehrende,"[4]) so genannt, weil er nach seinem Tode nicht wieder als Mensch erscheint, sondern nur in den Götter- oder Brahma-Himmeln wiedergeboren wird, und in diesen die Archatwürde erlangt, um in Nirvâna einzugehen.[5]) Er ist in zehn Beziehungen rein, in den übrigen unrein.

1) Bei Hardy l. c. „The four hells" ein offenbarer Irrthum für die vier „schlimmen Wege."

2) Im Pâli *Sakadâgâmi*, chines. *Sse tho han*, tibet. (nach Georgi) *Lencik cir honghaba.*

3) So nach Foe K. K. 95. Hardy I, 281 bestimmt das in der Art näher: der *Sakridâgâmin* muss entweder als Gott diese Stufe ersteigen, und dann zum letzten Male in der Menschenwelt wiedergeboren werden, oder umgekehrt, als Mensch die Frucht der einmaligen Wiederkehr erlangen, und dann die letzte Existenz in der Götterwelt durchmachen. Abweichend bei Schiefner „Sûtra der 42 Sätze" l. c. 438: „Wenn der *Sakridâgâmin* gestorben, und in der oberen Region wiedergeboren, darauf wieder zurückgekehrt, so wird er *Archant.*" Danach hätte derselbe noch zwei Geburten durchzumachen. Ich halte diese Ansicht, die sich auch durch Hardy l. c. 289 zu bestätigen scheint, für die ältere und richtigere. Huc et Gabet haben in ihrer Uebersetzung des genannten Sûtra (Journ. As. IV s. t. XI, p. 536) die betreffende Stelle missverstanden.

4) Im Chinesischen *A na han*, tibet. *Phyir mi hong ba.* Die mongolischen Ausdrücke für diese drei unteren Standpunkte der Heiligkeit sind mir unbekannt; desgleichen der Unterschied des *Sukkhawipassana* (J. of the As. S. of B. VI, 513) von den letzteren. Cunningham „Ladâk" 362 confundirt den *Anâgâmi* mit dem *Pratiêka-Buddha*, und übersetzt „he who turneth not out of the way" („der nicht vom Wege abweicht," statt „der nicht wiederkehrt").

5) Nach Schiefner l. c. müsste dies neunzehn Mal geschehen. Sonst habe ich keine bestimmten Data darüber gefunden. Die Ansicht, dass man in den Götterregionen die Archatstufe erreichen könne, scheint nicht sehr alt.

4) Vollkommen rein und sündlos ist der Archat, über den wir sogleich umständlicher reden werden.

Wer eine Höhe erstiegen hat, übersieht natürlich Alle, die unter ihm stehen. Daher kennt der Çrôtaâpanna die Gedanken des Prithagdschada, des rein fleischlichen, unerleuchteten Menschen; der Sakridâgâmin die des Prithagdschada und Çrôtaâpanna; der Anâgâmin die des Prithagdschada, Çrôtaâpanna und Sakridâgâmin; der Archat endlich die Aller. Der Grad der Wissenschaft und Reinheit steigt, wie sich von selbst versteht, von Stufe zu Stufe, und zwar in Decimalprogressionen. Wenn also z. B. der Çrôtaâpanna den gewöhnlichen Menschen zehntausendfach überragt, so steht der Sakridâgâmin hunderttausendmal höher, als der Çrôtaâpanna, der Anâgâmin eine Million mal höher, als der Sakridâgâmin u. s. f.

Der Archat allein ist der wirkliche, fertige, vollendete Ârya; die andern sind erst auf dem Wege, es zu werden, sind erst zum unendlich kleinsten Theile entsündigt. Daraus erklärt sich der Widerspruch, dass jene, welche in den drei niedrigsten Pfaden der Heiligung wandeln, bald zu den Prithagdschadas, bald zu den Âryas gezählt werden.[1]) Im Allgemeinen pflegt nur dem Archat das Prädicat Ârya beigelegt zu werden.

Für wen sind denn aber die Pfade zugänglich, zuvörderst jene drei, welche der Stufe des Archat vorausgehen? Ist der Eintritt in dieselben nur dem Geistlichen, dem Bhixu, oder auch dem simplen Gläubigen, dem Laien gestattet? — Der grösste und scharfsinnigste Forscher auf dem Felde des Buddhathums hat diese Frage offen gelassen, und zur Beantwortung derselben diejenigen aufgefordert, welche Zugang zu den Quellen haben, aus denen die Kenntniss des neueren Buddhismus geschöpft wird.[2])

1) Lotus de la bonne loi p. 849.

2) Burnouf Intrd. 294: C'est toute-fois un point sur lequel je prends la liberté d'appeler l'attention des personnes qui ont accès aux sources diverses où l'on doit puiser la connaissance du Bouddhisme moderne; et je pose ainsi la question: les trois degrès qui précédent celui d'Archat sont-ils réellement, comme je crois qu'ils le sont dans les Sûtras et dans les Avadânas (Legenden) du Népâl, trois états promis à tout homme croyant aux paroles du Bouddha et les comprenant d'une manière plus ou moins complète, ou sont-ce trois états auxquels le Religieux seul peut s'élever par des efforts de vertu et d'intelligence?

Wie gegenwärtig die Sache steht, und welche Bedeutung noch heut die drei ersten „Wegstufen" haben, weiss ich nicht, da man bei den Reisenden, welche die jetzigen Zustände der buddhistischen Kirche schildern, sich vergebens nach Aufschlüssen darüber umsieht. Was indess die früheren Perioden betrifft, so kann, meiner Ansicht nach, die Beantwortung der gestellten Frage nach Burnoufs eigenen Untersuchungen und Hardys Angaben nicht mehr zweifelhaft seyn: Ja, sowohl Laien, als Geistliche hatten, wie man annahm, Zugang zu den drei unteren Graden der Ârya, und diese Einrichtung oder vielmehr dieser Glaube war den südlichen und nördlichen Buddhisten gemein.[1])

In ihrem Bericht über die Erfolge, welche die vom Concil zu Pâtaliputtra in die entfernteren Gegenden Indiens gesandten Missionare bei ihrem Bekehrungsgeschäfte gehabt haben sollen, nennt die oft angeführte Chronik von Ceylon unter den Neubekehrten der einzelnen Länder mehrfach neben und ausser denen, welche in den geistlichen Stand traten, noch andere, also offenbar Laien, welche die „Frucht der Pfade" davon trugen. In Kaschmir z. B. und in Gândhâra — heisst es — erwarben 80,000 Personen die höheren Grade der Glaubenswonne, 100,000 wurden als Priester ordinirt; im Mahrâttenlande wurden 13,000, im Javanalande 10,000 zu Priestern geweiht, dagegen erlangten im ersteren 84,000, im letzteren 170,000 lebende Wesen die „Frucht des Pfades" (*Mârgaphala*)[2]) u. s. f. Ob hierbei die Zahlen nach Art der Inder übertrieben sind, ob überhaupt die ganze Nachricht für streng geschichtlich zu halten sey oder nicht, ist hierbei gleichgültig; sie beweist jedenfalls, dass zur Zeit, als jene Chronik verfasst wurde (im 5. Jahrhunderte nach Chr.), der Glaube bestand, das geistliche Leben sey nicht nothwendige Bedingung des Eintritts in die Pfade, sondern auch der Laie könne den Lohn der letzteren empfangen.

1) Lassen II, 451 behauptet ohne Grund: „Bei den südlichen Buddhisten konnten alle Gläubigen die drei ersten Grade erhalten, bei den nördlichen nur die Bhixu."

2) Mahâvanso p. 73 u. 74 und viele andere Stellen daselbst, die sich auf die Bekehrung Ceylons beziehen, z. B. p. 85, wo erzählt wird, dass *Anulâ*, die Tochter des Königs, in den zweiten Pfad eingeht, ohne zur Nonne ordinirt zu werden. Ibd. p. 173: Bei der Grundsteinlegung des grossen Tope unter König *Duschtagâmani* auf Ceylon erhalten 40,000 Laien den Stand des *Çrôtaâpanna*, 1000 werden *Sakridâgâmin* u. s. w.

Das nämliche erhellt aus vielfachen Angaben singhalesischer Legenden. Vom Könige Bimbisâra z. B., der von seinem Sohne Adschâtaçatru in den Hungerthurm geworfen wird, lesen wir, dass er lange Zeit in demselben ohne Speise gelebt, und dass sein Körper einen Lichtglanz verbreitet, „weil er in den Pfad des Çrôtaâpanna eingegangen gewesen,"[1]) und als der gottlose Adschâtaçatru sich endlich reuevoll und demüthig zu dem Glauben an die „drei Kleinodien" bekehrt hat, äussert der Buddha zu der versammelten Priesterschaft: „Dieser König würde die Frucht des Çrôtaâpanna erlangt haben, hätte er nicht seinen Vater ermordet." Es ist oben erwähnt worden, wie Dêvadatta in Verbindung mit dem eben genannten Könige ein Corps von Bogenschützen am Geiersberge bei Râdschagriha in den Hinterhalt legt, um den von ihm beneideten und tödtlich gehassten Çâkjamuni zu erschiessen. Als nun der vorderste von ihnen abdrückt, bemerkt er, dass sein Pfeil eine ganz entgegensetzte Richtung nimmt, als die, welche er ihm gegeben: von Reue ergriffen, wirft er sich zu den Füssen des Allerherrlichst-Vollendeten, und wird dafür mit dem „Eintritt in die Pfade" begnadigt. Und nicht bloss Könige und Fürsten, Krieger und Hausherrn ersteigen die erste, zweite oder dritte Stufe der Heiligung, ohne ihren bisherigen Stand aufzugeben;[2]) selbst Götter und Dämonen, die doch nach der alten, echten Lehre, wie ich glaube, vom geistlichen Leben ausgeschlossen sind, haben laut der singhalesischen Ueberlieferung häufig durch glaubensvolle Hingebung die „Frucht der Pfade" gewonnen.[3]) Ihr zufolge — so scheint es — ist allen Classen der athmenden Wesen, falls sie dazu moralisch gereift sind, der

1) Hardy II, 318.

2) Ibd. 325, 319, 321, 262 u. a. Hardy I, 16: At *Sevet* (Çrâvastî) there were many myriads of *Upâsakas* (Laienbrüder) both male and female, who entered the paths, of whom 356,000 entered the third path; and at other places, when Buddha preached different Sûtras, countless companies of men and dêvas received the same privilege, all of whom were householders, and not those who have abandoned or renunced the world.

3) Mahâvanso p. 72 (der Jakscha *Panchako* sammt seinem Weibe und 500 Jungen wird *Çrôtaâpanna*). Hardy l. c. 187 (an asankya of dewas entered the second path, and another the third). Ibd. 265 (der Jakscha *Alavaka* geht ein in die Pfade), 290 (*Indra* als *Çrôtaâpanna*) u. a. Nach Mahâvanso 188 haben die Nâgas keinen Zutritt zu den Pfaden.

Eingang in die Pfade gestattet, nur nicht den Höllengeschöpfen, den Prêtas, den Asuras, den Mâras und den Thieren.[1])

Dieselbe Ansicht lässt sich bei den nördlichen Bekennern des guten Gesetzes nachweisen. Auch sie erzählen oftmals, wie Menschen aller Kasten, desgleichen Nâgas, Jakschas u. s. w., welche andächtig der Predigt des Meisters oder eines erleuchteten Jüngers gelauscht, die Belohnungen der Pfade erndten, und zwar als Laien, und ohne das gelbe Gewand zu nehmen. Bei Kapilavastu, der Vaterstadt des Çâkjamuni, wurde dem chinesischen Wallfahrer Fa hian der Ort gezeigt, an welchem König Virûdhaka die Çâkjaprinzen, die vorher den Grad des Çrôtaâpanna erworben hatten, umgebracht haben sollte.[2]) Und diese Sprösslinge des Çâkjastammes waren, der Sage nach, nicht als Geistliche gefallen, sondern als Krieger, die mit den Waffen in der Hand ihre Stadt vertheidigt hatten, aber von jenem König durch List überwunden waren.[3]) „Nachdem der Siegreich-Vollendete solches gesprochen, und der König, die hohen Beamten, das vierfache Gefolge,[4]) die Götter und die Wasserdrachen (*Nâgas*) die Worte gehört hatten, erlangten Einige — und das bezieht sich, wie man annehmen muss, nicht bloss auf die geistlichen Zuhörer — die Frucht des „Eingehens in die Strömung," Andere die der „einmaligen Wiederkehr," der „Nichtwiederkehr" und des „Archat" — mit diesen oder ähnlichen Worten schliessen mehrere der bis jetzt zugänglichen tibetanischen Legenden über das Leben des Religionsstifters.[5])

1) Von dem mit Arrack berauschten Elephanten, der von Dêvadatta gegen den Buddha losgelassen ward, sich ihm aber ehrerbietigst nahete, und von ihm in der Lehre unterwiesen wurde, so dass er in Gegenwart alles Volks die fünf grossen Gebote hersagte, wird ausdrücklich bemerkt (Hardy II, 321): „Er würde in den Pfad des Çrôtaâpanna eingetreten seyn, wäre er kein Vierfüssler gewesen."

2) Foe K. K. 198: — l'endroit où le roi *Lieou li* (*Virûdhaka*) fit périr la famille des Schâkyas, laquelle avait obtenu auparavant le rang de *Siu tho wan.*

3) Schiefner „Eine tibetanische Lebensbeschreibung Çâkjamunis" p. 288.

4) Unter dem „vierfachen Gefolge" sind Mönche und Nonnen, Laienbrüder und Laienschwestern zu verstehen.

5) Der Weise und der Thor p. 100. Vgl. 126, 203 u. a. Ibd. 336 bittet ein weltlicher Jüngling, nachdem er die erste Frucht erlangt hat, den Siegreich-Vollendeten um die Aufnahme in den geistlichen Stand.

Es bedarf keiner weiteren Belege für die Thatsache, dass nach der übereinstimmenden Lehre der südlichen und nördlichen Buddhisten die „Pfade“ den Laien nicht minder, als den Geistlichen zugänglich sind. Kann doch selbst der Laie, wie die eben angeführte Stelle zeigt, die vierte Stufe erklimmen und Archat werden. Doch bedarf dies der Einschränkung. Der Laie kann nämlich nur Archat werden, aber nicht Archat seyn, d. h. er muss, sobald er der Archatwürde theilhaftig geworden ist, entweder augenblicklich als Priester ordinirt werden oder sterben.[1]) Nur die Weihen — so glauben die Verehrer des Buddha — befähigen den menschlichen Körper, das Gefäss vollkommener Reinheit und Sündenlosigkeit zu seyn.

Was es nun aber in der Wirklichkeit und Praxis mit jenen drei ersten Classen der sogenannten Ârya auf sich hat, — von der Archatwürde reden wir noch nicht — wie man sich das Verhältniss derselben in der buddhistischen Kirche und Hierarchie vorstellen soll, darüber schwebt ein bis jetzt unauflösliches Dunkel. Wer den Pfad betritt, gewinnt damit die Aussicht, nach einer gewissen Anzahl von Lebensläufen in Nirvâna einzugehen. Von wem ward diese Aussicht ihm gegeben? Wie und unter welchen Formen wurde sie gegeben, und wurde sie überhaupt gegeben? Unterschieden sich die Âryas der drei untersten Grade von den übrigen Geistlichen und Laien, unterschieden sie sich je nach den verschiedenen Stufen von einander durch irgend ein äusseres Kennzeichen? Hat es also in der buddhistischen Priesterschaft und unter den Laien je bestimmte, an gewissen Merkmalen kenntliche und anerkannte Classen von Çrôtaâpannas, Sakridâgâmins und Anâgâmins gegeben, und giebt es dieselben noch? Oder fällt der Unterschied der Pfade ganz ausserhalb der Wirklichkeit, fällt er ganz der Phantasie und dem Glauben anheim? Konnte also jeder Fromme sich selbst einbilden, oder von seinem Beichtvater einbilden lassen, er wandle innerhalb der Pfade, er habe diese oder jene Station derselben erreicht u. s. w.? — Diese und andere damit zusammenhangende Fragen harren noch der Erledigung.

Burnouf I, 344: König *Rudrâjana* von Rôruka geht, als er das Bild Çâkjamunis erblickt hat, in den Pfad des *Çrôtaâpatti* ein. Desgleichen Açôkas Sohn *Kunâla*, als ihm das erste Auge ausgerissen wird. Ibd. 409.

1) Hardy I, 283.

Nach einzelnen Andeutungen scheint es allerdings, dass die Vorstellung von den drei unteren Pfaden zu wirklichen, äusserlichen, sichtbaren Unterschieden innerhalb des buddhistischen Mönchthums und der Laien geführt hat.[1])

4) Die vierte und letzte Wegstufe endlich ist die des Archat.

Archat, d. h. „der Würdige,“[2]) ist der vollendete Ârya. „Archat“ — so lautet die einfachste Umschreibung — „heisst derjenige, welcher alle Bhixupflichten vollständig erfüllt.“[3]) Der Archat ist noch Bhixu, aber vollkommener Bhixu: er hat das Ziel, dem jener nachstrebt, das Endziel alles geistlichen Wesens

1) Z. B. Mahâvanso p. 164, wo erzählt wird, wie bei der Einweihung des grossen Tope den Inhabern der drei Pfade vom Könige von Ceylon besondere Localitäten angewiesen werden. Pallegoix I, 420: Les talapoins saints et véritables se devisent en huit classes selon les huit degrès de sainteté. Mit diesen acht Stufen sind die vier Pfade, von denen ja jeder wieder in zwei Abtheilungen zerfällt, gemeint. Ibd. 417. Weiteres erfahren wir über dieselben nicht; ebensowenig bei Georgi, bei welchem man am ersten Aufschluss darüber erwarten sollte, da er trotz aller Confusion, trotz aller abenteuerlichen Hypothesen und Vergleiche gründlicher Kenner der lamaischen Theorie und Praxis ist. Er nennt p. 278 den Çâkja „quadruplicis religiosi instituti auctor,“ fügt die tibetanischen Namen für die 4 Pfade hinzu, und lässt uns im Uebrigen im Dunkeln.

2) *Arhat*, *Archat*, *Arhân*, auf Denkmälern auch wohl *Aran*, abzuleiten von *Arh* „verdienen,“ „würdig seyn“ (Burnouf I, 295. Lotus 287); bei den Singhalesen und Burmanen *Rahat* oder *Rahân*, in Siam *Arahâng*, chinesisch *A lo han*, abgekürzt *Lo han*. Alle buddhistischen Völker und Schulen nehmen fälschlich an, dass das Wort aus *Ari* „Feind“ und *hattâ* „besiegen“ entstanden, und aus *Arihat* zusammengezogen sey. Demnach übersetzen sie es durch „Feindbesieger“ (Mahâvanso Glossarium p. 2); so die Tibetaner durch *Dgra btschom pa* (*Pa schom pa*) „der den Feind (das Böse) überwunden hat,“ ebenso die Mongolen durch *Daini daruksan*. Letztere behalten indess häufiger den Sanskritausdruck bei, und der Archat ist ihnen vorzugsweise *Chutuktu*. Man hat nach Lassens Vorgange die *Σεμνοί* des Clemens von Alexandrien, „welche eine Pyramide verehren, unter der, wie sie glauben, die Gebeine eines Gottes ruhen,“ wohl für Archats gehalten; indess ist das griechische Wort wahrscheinlicher nur Wiedergabe des Pâliwortes *Samana*, dem es in Sinn und Laut zugleich ziemlich nahe kommt. Der Archat wird auch wohl *Açâikscha* (Meister) im Gegensatz gegen den *Çâikscha* (Schüler) genannt, welches letztere Wort speziell so viel bedeutet, wie Çrôtaâpanna. (Lotus 295 flg.); eigentlich der, welcher nicht mehr lernt oder studirt.

3) Sûtra der 42 Sätze l. c. 438.

und Lebens erreicht, und die reife Frucht der Pfade gewonnen, - die Befreiung. Er ist frei von Sünde, frei von Unwissenheit, frei von den Beschränkungen und Bedingungen des Daseyns.

Er ist frei von Sünde, deren Wurzeln er in sich ausgerottet hat — und darum heisst er der Sündenlose (*Nichklêça*) —, frei von Sinnlichkeit und Begier, Liebe und Hass, Freude und Schmerz, von jeglicher Regung und Bewegung der Ichheit und Persönlichkeit, frei von der Anhänglichkeit an die Existenz. Die Sünde aber ist das Hemmniss, das Princip der Bornirtheit, der Grund aller geistigen Trübung und Verdüsterung, Unfähigkeit und Ohnmacht. Hast du diese Fessel gesprengt, so bist du zugleich frei von der Knechtschaft des Irrthums und der Täuschung, der Materie und ihren Verwandlungen. Der Archat ist daher beziehungsweise nicht den Naturgesetzen unterthan, sondern besitzt übernatürliche Kenntnisse und Begabungen, mit denen er jene nach Willkühr durchbricht. Aus demselben Grunde ist er der Nothwendigkeit der Wiedergeburt enthoben: die Wege der Seelenwanderung sind für ihn geschlossen, die Macht der Empfängniss, die fortzeugende Kraft der Werke gebrochen, aller Zusammenhang mit den drei Welten abgeschnitten, und er kann daher weder als Mensch, noch als Brahmâ, Dêva, Asura, noch als Prêta und Höllengeschöpf wiedergeboren werden. Wann er stirbt, oder sobald er will, geht er in Nirvâna ein. „Nirvâna sehen," heisst so viel, wie Archat werden.

Der salbungsvolle buddhistische Originalstyl ist reich an Prädicaten, in welchen er die Hoheit und Herrlichkeit der Archats schildert: „Sie sind frei vom Schmutze, gerettet von der Verderbniss der Erbsünde; haben die Macht erlangt; ihre Gedanken sind befreit, ihre Intelligenz gleichfalls; sie wissen Alles; gleichen den grossen Elephanten, haben ihre Pflicht erfüllt, gethan, was sie zu thun hatten, ihre Last abgelegt, ihren Zweck erreicht; alle Bande, welche sie an das Daseyn fesselten, zerrissen; ihre Gedanken sind entfesselt durch die absolute Wissenschaft; sie haben die höchste Vollendung erreicht, vollkommen Herren ihrer Gedanken zu seyn" u. s. w., oder: „Sie sind befreit von aller Anhänglichkeit an drei Welten; betrachten mit demselben Blicke das Gold und den Erdenkloss; sehen den Weltenraum und ihre Handfläche als gleich gross an; haben das nämliche Gefühl für das Sandelholz und die Axt, durch die es gefällt wird; haben mittelst der Weis-

heit die Eierschaale durchbrochen; die Wissenschaft, übernatürliche Kenntnisse und vollendete Einsicht erlangt; der Existenz, dem Gewinn, dem Vergnügen und den Ehren den Rücken gekehrt; sind zu solchen geworden, die von allen Göttern angebetet, geehrt und begrüsst werden.“ [1])

Der Glaube, dass der Mensch durch Heiligung des Wandels, durch Meditation und Busse, durch Ertödtung des Fleisches u. dgl. übermenschliche Wissenschaft und Fähigkeit, und dadurch die Herrschaft über Raum und Zeit und die gesammte Natur gewinnen könne, mit einem Worte, der Wunderglaube ist allen Völkern und Religionen gemein, und von Priestern aller Kirchen und Bekenntnisse in allen Ländern und Jahrhunderten zärtlichst gepflegt und genährt worden, von Hierophanten und Schamanen, Augurn und Taosse, Sophis und Mollahs, Mönchen und Pfarrern, Muftis und Päpsten, denn „Wunder ziehen schnell den grossen Haufen an,“ sagt eine buddhistische Redensart; doch ist jener Glaube nirgends so weit getrieben, als bei dem nervösen, phantastisch-lüderlichen, haltungslosen, verreligionisirten und verbeteten Inder. Die Wunder der katholischen Heiligen, selbst die des heiligen Franciscus, ohnerachtet diese oft an „Tausend und Eine Nacht“ erinnern, werden zum Kinderspiel, zur winzigen Charlatanerie, wenn man sie mit den ungeheuerlichen, geistlichen Grossthaten brahmanischer Büsser und Gottesmänner vergleicht. Das Buddhathum fand bei seinem Entstehen jenen Wahn schon bis zur üppigsten Geilheit emporgewuchert, und konnte sich demselben nicht entziehen, sondern ist nach und nach ganz von ihm durchdrungen und gesättigt, und dadurch bis zur Carricatur aufgeschwemmt und verunstaltet worden. Man legt dem Stifter desselben das Wort in den Mund: „Grosser König, so lehre ich das Gesetz nicht, dass ich meinen Schülern sage: „Gehet hin, und thut Wunder vor den Brahmanen und Hausherrn!“ sondern so lehre ich meine Schüler: „Verbergt eure guten Werke, und zeigt eure Sünden,“ indess haben seine Söhne den Wunderglauben bald eben so gut auszubeuten verstanden, als ihre brahmanischen Collegen, und in der Erfindung wüster Wunder- und Heiligengeschichten dieselben, wo möglich, noch überboten. Schon in den Edicten Piyadasis werden die übernatürlichen Kräfte der Âryas,

1) Burnouf I, 327 u. Lotus 1.

d. h. der Archats, als ein wesentlicher Theil des Dharma aufgegeführt,[1]) und Mönchthum und Hierarchie, Einfalt und fromme Lüge haben seitdem an der Entfaltung und Durchführung dieses Dogma weiter gearbeitet, und dasselbe bis zur Gränze des Wahnwitzes gesteigert. Und in der That konnte es kaum anders kommen. Denn eine Lehre, welche die Götter — so zu sagen — in den Ruhestand versetzte, und die Souveränetät der menschlichen Intelligenz und die unendliche Vervollkommnungsfähigkeit der Seele proclamirte, musste natürlich, sobald sie zur kirchlichen Religion wurde, die Eigenschaften, welche diese sonst den Göttern beizulegen pflegt, in erhöhtem Maasse auf den frommen und gerechten Priester übertragen, der ihr nicht mehr Dollmetscher und Repräsentant fremder höherer Mächte, sondern Darsteller seiner eigenen selbstgeschaffenen Hoheit und Vollendung ist. So trat dem Buddhismus der Heilige an die Stelle des Gottes; die Mythologie wird zur Hagiologie.

Die buddhistische Scholastik hat nicht ermangelt, die überschwänglichen Eigenschaften und Begabungen des Archat zu schematisiren.

Zunächst besitzt er, als vollkommener Inhaber der vier erhabenen Wahrheiten, die acht Wege der Reinheit, die acht richtigen Handlungsweisen, die nicht mit den obigen acht Stationen des Pfades der Ârya zu verwechseln sind, obgleich sie ebenfalls die „acht Wegtheile" (*Ashthânga mârga*) genannt werden, nämlich: 1) den richtigen oder vollkommenen Blick, d. h. er weiss in religiöser Beziehung Wahrheit und Irrthum, Tugend und Sünde zu unterscheiden; 2) den rechten Sinn, d. h. er ist kein Zweifler; 3) die rechte Sprache, d. h. er weiss jeden Laut, jedes Wort, jeden Satz u. s. w. präcis wiederzugeben; 4) die rechte Handlungsweise, d. h. er unternimmt und führt nichts Unrechtes aus; 5) den rechten Stand, d. h. er ist Geistlicher; 6) die rechte Energie, die zuletzt ans andre Ufer führt; 7) das rechte Gedächtniss, so dass er nichts vergisst, was er

1) Lotus 725. Ich nehme an, dass hier, wie häufig bei den Singhalesen, *Arya* nur den Archat bezeichne, obgleich bisweilen auch wohl den anderen Graden der Ârya Wunderkraft beigelegt wird, z. B. in der Legende vom *Samgha Rakschita* bei Burnouf I, 324, einem *Anâgâmin*.

einmal ihm eingeprägt hat; 8) die rechte Beschaulichkeit und Seelenruhe, welche zur Indifferenz führt.[1])

Er erfreut sich ferner des irrthumsfreien Wissens in geistlichen Angelegenheiten. Er kann in gleichgültigen Dingen irren, er mag z. B. im Zustande der Sammlung und Verzückung, oder — wie die Weltkinder sprechen — der Zerstreutheit, die Aussendinge mit einander verwechseln; als Theolog, in den Spriritualibus, ist er unfehlbar. Denn er ist mit den vier Arten des bestimmten, eindringlichen Verständnisses (den vier *Pratisamvids*) ausgerüstet, dem Verständniss des Sinnes (*Artha*), dem Verständniss des Gesetzes (*Dharma*), dem Verständniss der Erklärung (*Nirukti*), dem Verständniss der Einsicht (*Pratibhâna*). Dergleichen Bestimmungen und Unterscheidungen der buddhistischen Dogmatik und Schulweisheit sind uns natürlich ohne Commentar ein leerer Schall, und selbst mit Hülfe eines solchen der europäischen Anschauung nicht immer zugänglich. Jene vier Arten der eingehenden, distributiven Erkenntniss scheinen auf dem Standpunkt unseres westlichen Menschenverstandes und Sprachgebrauchs etwa so gefasst werden zu müssen:

1) Der Archat begreift Sinn und Bedeutung jeder religiösen Materie, und kann alle in dies Gebiet einschlagende Fragen beantworten, alle Zweifel lösen.

2) Er kennt das positive Gesetz, den Dharma seinem ganzen Umfange nach, und in allen seinen Theilen.

3) Er versteht die Auslegung desselben, er ist vollendeter Interpret. Nicht bloss durch Studien, sondern durch Intuition ist er im Besitz aller Hülfsmittel der Erklärung des Textes: er kennt alle Streitfragen, Ketzereien, und deren Beseitigung und Widerlegung u. s. w.

4) Er hat die „dreifache Wissenschaft" (*Trividyâ*) von der Vergänglichkeit, dem Schmerze und der Vernichtung, die genau genommen, mit der Ergründung der vier geistlichen Wahrheiten zusammenfällt.[2])

1) Lotus 519. Hardy II, 499. Rgya tscher rol pa II, 44.

2) Das ungefähr ergiebt sich aus der Vergleichung von Hardy II, 499 mit Burnouf „Sur la valeur du terme *Pratisamvid*," Appendice XVII zum Lotus. Letzterer bringt folgende Stelle aus einem buddhistischen Tractat:

„Il y a quatre connaissances distinctes (*Pratisamvid*, im Pâli *Pati-*

Mit jenen acht Tugenden und diesen vier Arten der Gelahrtheit und Erleuchtung erhebt sich der Archat noch nicht allzuhoch über den menschlichen Horizont; denn nur der Grad, das Maass, in welchem ihm die letztern zugeschrieben werden, — die Unfehlbarkeit — und der Weg, auf welchem er dazu gelangt, sind etwas Uebernatürliches und Unnatürliches.

Jene Eigenschaften sind Ergebnisse des Tugendverdienstes, welches er in früheren und im gegenwärtigen Lebenslaufe erworben hat; weit ausserordentlichere Kräfte erwachsen ihm dagegen in der Ausübung der Ascese und Meditation.

Mittelst der letzteren erhebt sich der Archat bis zur vierten Stufe der Beschauung. Archat — sagten wir oben, ist derjenige, welcher alle Bhixupflichten vollständig erfüllt; fertiger Archat — können wir jetzt sagen — ist derjenige, welcher das vierte Stadium des Dhyâna erreicht hat. Totale Indifferenz, absolute Ruhe und Geistesstille bis zum Erlöschen von Gefühl und Gedanke sind die Frucht dieser Erhebung. Indem er aber durch das Feuer des Dhyâna von den Schlacken des Vorstellens und Empfindens und Wollens gereinigt, und so das Princip der Individualität und Besonderheit in ihm ausgebrannt wird, geht er ein in den Zustand eines höheren allgemeinen Seyns und Bewusstseyns. In der Ekstase — wie die Brahmanen, Pantheisten und Magnetiseurs aller Orten sprechen — kehrt die einzelne Seele zurück in die Weltseele, in den Allgeist, nimmt Theil an dessen

sambidâ). Ces quatre connaissances distinctes sont: la connaissance distincte du sens (*Attha*), la connaissance distincte de la loi (*Dhamma*), la connaissance distincte des explications (*Nirutti*), la connaissance distincte de l'intelligence (*Patibhâna*).

Tout ce qui est produit par une cause, les conséquences des actions, ainsi que l'action, le *Nibbâna* (*Nirvâna*) et le sens des choses dites (par le Maître) ces cinq choses se nomment le sens.

La cause qui anéantit les résultats (des oeuvres) — vermuthlich wieder Nirvâna — la voie des Âriyas, les paroles (du Maître), la vertu et le vice, ces cinq éléments se nomment la loi.

L'explication naturelle (de ce qu'il y a obscur) et dans le sens et dans la loi est designée par le mot de *Nirutti*, l'explication; elle résulte de la perfection de l'interprétation.

La connaissance des trois sciences que possède celui, qui ayant pris la science comme objet de la pensée, a en vue la triple science, se nomme l'intelligence (*Patibhâna*). Ueber die „dreifache Wissenschaft" ibd. 372.

Seyn und Bewusstseyn, ist und west, denkt und empfindet daher nicht mehr in beschränkter, singulärer, sondern unbeschränkter, universeller Weise. Diese pantheistische Wendung passt nicht eigentlich für den Buddhismus, wie denn seine ganze Theorie von der Ekstase einen starken brahmanischen Beigeschmack hat; genug, wer es in der Beschauung und Verzückung bis zur vollkommenen Gleichgültigkeit und Lossagung von der Aussenwelt gebracht hat, für den schwindet, auch nach buddhistischer Ansicht, die Täuschung, endet die Herrschaft der Natur: er wird frei von ihnen, er wird Herr über dieselben, er erlangt magische Kraft, „göttliche Durchdringung."

Der Archat gewinnt auf der Stufe des vierten Dhyâna die Abhidjnâ's, deren die buddhistische Scholastik bald fünf, bald sechs, bisweilen auch zehn unterscheidet.[1]) Çâkjamuni soll ihrer erst in der Nacht, welche seiner Verklärung zum Buddha vorausging, theilhaftig geworden seyn.[2]) Diese Abhidjnâs, d. i. „übernatürlichen Kenntnisse" oder „vollendeten Einsichten"[3]) sind nach der einfachsten Zusammenstellung folgende:

1) Das Wissen der Verwandlung oder die eigentliche Wunderkraft; 2) das göttliche Auge, d. h. die Fähigkeit, alle Wesen und alle Welten mit einem Blicke zu überschauen; 3) das göttliche Ohr, d. h. die Kraft, alle Worte und Laute in sämmtlichen Welten zu hören; 4) die Kenntniss der Gedanken aller Creaturen; 5) die Erinnerung an die „früheren Wohnungen," d. h. Kenntniss der früheren Existenzen seiner selbst und aller übrigen athmenden Wesen.[4])

1) Burnouf I, 295 und „Sur les cinq *Abhidjnâ*" Appendice XIV zum Lotus. Hardy I, 384 und II, 38 giebt gleichfalls deren fünf. Im Sûtra der 42 Sätze l. c. p. 445 sind es sechs, ebenso Foe K. K. 130; dagegen ihrer zehn ibd. p. 32.

2) Rgya tscher rol pa 328 flg., unmittelbar, nachdem er das vierte Dhyâna durchgemacht hat.

3) Schmidt (Der Weise und der Thor 43) übersetzt: „die sechs Arten des Klarwissens," deutet sie aber falsch auf ein Wissen von den sechs Reichen der Seelenwanderung.

4) Bei Hardy l. c. kommt noch die Fähigkeit hinzu, die künftigen Geburten und Lebensläufe der athmenden Wesen vorauszusehen; dagegen fehlt in seiner Aufzählung das „göttliche Auge." Die sechste Fähigkeit (Foe K. K. p. 130), welche A. Rémusat nach dem Chinesischen „La fin du dégouttement" (stillationis finis) nennt, und sie als das

Die erste dieser übernatürlichen Fähigkeiten, das Wissen der Verwandlungen oder, wie sie wohl von den Chinesen bezeichnet wird, „der willfährige Körper," d. h. der lediglich unter der Herrschaft des Willens stehende Körper, die bekannteste und gesuchteste unter allen, heisst Riddhi.[1]) Vermöge derselben kann der Archat jede Gestalt annehmen, verschwinden und wiedererscheinen, alle Räume durchfliegen, auf Sonnenstrahlen reiten, mit der Hand Sonne, Mond und Sterne berühren, sich in die Götter- und Brahmawelten erheben, auf dem Wasser wandeln, Stürme, Erdbeben, Verfinsterungen, magische Erscheinungen hervorrufen u. dgl., mit einem Worte, er besitzt jene angebliche Kraft, welche, wenn sie legitimer Weise, d. h. mit Erlaubniss und zu Nutz und Frommen der herrschenden Kirche oder Religionspartei geübt wird, sich die Macht nennt, Wunder zu thun, als illegitim dagegen Zauberkraft und Hexerei gescholten wird. Die Wissenschaft vom Riddhi ist eine sehr complizirte und dunkle: er stützt sich auf vier Grundlagen oder Füsse (*Riddhipâda*), äussert sich in zehnfacher Weise; es giebt einen grossen und kleinen Riddhi u.s.w. In weitester Ausdehnung und höchster Potenz übt ihn natürlich nur der allerherrlichst-vollendete Buddha.[2])

Das Dogma von der übernatürlichen Begabung des Archat ist, wie gesagt, alt, und allen buddhistischen Schulen gemein, und in den Legenden und Geschichten, selbst in den älteren, wimmelt es förmlich von hochbegnadigten Heiligen der Art. Wirklich muss schon in verhältnissmässig früher Zeit mit der vermeintlichen Wunderthäterei in der buddhistischen Kirche arger Unfug getrieben seyn. Dafür zeugt das Verbot im Ordinationsformulare: „Der

„Ende der Irrthümer des Gesichts und der Gedanken in den drei Welten" erklärt, Schiefner durch „Wissen um das Schwinden des Flusses" überträgt, bedeutet nach Burnouf (Lotus 822 und Rgya tscher rol pa 336) „Vernichtung der Sünde," „Ende der Verderbniss," giebt also nur die allgemeinste Eigenschaft, und den Begriff des Archat wieder.

1) *Riddi*, im Pâli *Iddhi*, bei den Mongolen gewöhnlich *Riddhi Chubilghan* (von dem Zeitworte *chubilchu*, sich verwandeln).

2) Ueber den *Riddhi*, vgl. Schmidt z. Ss. Ssetsen 312. Burnouf I, 57 und 625. Lotus 310 flg. Hardy II, 498 und 500 flg. Nach Burnouf wäre indess *pâda* hier nicht durch Fuss oder „fondement," sondern durch „quart" oder „quartième partie" wiederzugeben (Lotus l. c.). *Pâda* scheint nämlich auch die Bedeutung „Halbvers" und weiter auch die von „Vers" und „Sentenz" schlechthin zu haben.

Priester darf sich nicht übermenschlicher Fähigkeit rühmen; wer sich fälschlich derselben rühmt, kann nicht ferner Anhänger des Çâkjasohnes seyn.“ Noch jetzt soll unwiderrufliche Ausschliessung den treffen, der sich die Archatwürde anmasst.

Es gereicht in den südlichen Ländern der buddhistischen Geistlichkeit zur Ehre, dass sie ihre Wundertheorie und den Wunderglauben nicht gemissbraucht hat, um durch Ausübung der Magie die Machthaber und das Volk an sich zu ketten, und fester und fester in die Fesseln des Aberglaubens zu schmieden, sondern bis jetzt sich derselben streng und grundsätzlich enthält, und Astrologie und Wahrsagerei, Quacksalberei und Medizin, Geisterbeschwörung und ähnliche Künste ganz den Brahmanen und den sogenannten Teufelspriestern überlässt. Anders im Norden, namentlich in Tibet und in der Mongolei Hier haben die entarteten Söhne des Buddha nicht blos die Erbschaft der früheren Schamanen übernommen, sondern mit brahmanischen und çivaitischen Elementen bis ins Ungeheure vermehrt, und in ein förmliches System gebracht. In den lamaischen Klöstern und Schulen wird Magie und sympathetische Medizin gelehrt: „magische Wissenschaft“ (*Tantra*, eigentlich „Beschwörungen“) ist die letzte, sehr umfangreiche Abtheilung des lamaischen Codex überschrieben, die dem südlichen Canon fehlt.

Sehr leicht ist es, in der Lehre von den Archats die entschiedensten Widersprüche aus den Quellen nachzuweisen. So z. B. entschwindet nach der einen, offenbar älteren Gestaltung des Dogmas der Archat bei seinem Tode sogleich in Nirvâna, und kann keine fernere Geburt mehr erdulden; nach anderen hat er noch 20,000 Kalpas zu wandern, ehe er die buddhistische Intelligenz (*Bôdhi*) erlangt. Auf der einen Seite wird ihm eine Macht zugeschrieben, die ihn fast zum unbedingten Herrn der Natur macht; auf der andern nachdrücklich wiederholt, dass derselbe allen Bedingungen der Körperlichkeit, als leiblichen Schmerzen und Krankheiten, Hunger und Durst, Schwächen und Hinfälligkeiten unterworfen sey. Es ist aber auch nicht schwer, die Gründe dieser Widersprüche aufzufinden. Erstens nämlich können dieselben in dem Abstande der Zeitalter und Schulen liegen, denen die eine oder andere Vorstellung und Lehrmeinung angehört; zweitens ist ein Unterschied zwischen dem erst beginnenden und dem schon vollendeten Archat, zwischen dem, welcher erst in den vierten

Pfad eingetreten, und jenem, welcher bereits die Frucht dieses Pfades geerndtet hat; drittens — und dies hangt mit dem vorigen Punkte zusammen — ist ja der Archat in der Regel ein Doppelwesen, das theils der Wirklichkeit, theils der Einbildung, halb der Geschichte, und zur anderen Hälfte der Legende angehört. Es ist mit ihm, wie mit den katholischen Kirchenheiligen. Die meisten von ihnen, d. h. alle, soweit sie nicht lediglich Producte der Fiction und des Pfaffentruges sind, wie z. B. noch in der neueren Zeit der heilige Nepomuck, sind bekanntlich wirkliche Menschen, historische Personen gewesen, wie Benedict von Nursia, Bernhard von Clairvaux, Carl von Borromäo u. a., die gelebt und gestrebt, gehandelt und gelitten, geirrt und gefehlt haben gleich uns anderen Menschenkindern; andrerseits dagegen sind sie durch die Legende und fromme Lüge zu mythologischen, fabelhaften Wesen umgestaltet und ihnen übernatürliche Kräfte und Handlungen angedichtet worden. Auf gleiche Weise erscheint der buddhistische Archat ursprünglich und zunächst als leibhaftiger, mit Fleisch und Bein begabter Mensch. Wer unter den Söhnen des Buddha sich den Ruf eines sündenlosen Wandels, grosser theologischer Wissenschaft und geistlicher Begabung erworben hatte, der scheint schon in den frühesten Jahrhunderten des Buddhathums vor den übrigen Çrâmanas durch den Namen des „Würdigen“ (*Archat*) oder „Hochwürdigen“ ausgezeichnet worden zu seyn. Der gesammte Verein der Priesterschaft, der Bhixu-samgha, bestand daher erstens aus gewöhnlichen Bhixu, unter welchen die Senioren, die Sthaviras, eine hervorragende Stellung einnahmen, und zweitens aus Archats, d. h. aus solchen Bettelmönchen, die sich durch vollkommene Erfüllung des Gesetzes und besondere Fähigkeiten hoch über die andern erhuben. Die Bezeichnung Archat gewährte einen wirklich höheren Rang, ja den höchsten, den es lange Zeit in der buddhistischen Heiligkeitshierarchie in der Praxis gegeben hat. Der Archat kann natürlich die Function des Sthavira ausüben; dagegen besitzt der Sthavira als solcher noch keinesweges die Archatwürde, wie wir schon aus der Geschichte des ersten Concils wissen. Denn Ânanda, obwohl Sthavira, wurde, wie oben erzählt, aus der Versammlung der hochwürdigen Väter verwiesen, bis er sich zum Archat emporgeschwungen, was ihm durch Energie der Andacht und Beschauung in einer einzigen Nacht gelungen seyn soll. In Ava, so scheint es, wird

jetzt der Titel Archat (*Rahan*) allen Geistlichen gegeben, welche die vollen Weihen empfangen haben,[1]) gerade wie in Ceylon die Benennung Sthavira (*Thêro*) auf alle Bhixu übergegangen ist.

Andrerseits knüpfte sich bei der zügellosen Phantasie der Inder und ihrer eigenthümlichen Vorstellung von der übergewaltigen Kraft der Busse und Meditation an die Idee und Anschauung ausserordentlicher ascetischer Virtuosität und Heiligkeit von selbst der Glaube an übernatürliche Wissenschaft und Macht, und dass die ehrwürdigen Väter nichts unterlassen, um diesen Glauben zu stärken, und dass manche, gleich einzelnen katholischen Heiligen, Charlatanerie und Betrug angewandt hatten, um in den Ruf der Wunderthätigkeit zu kommen, dafür spricht das eben erwähnte Verbot des Ordinationsformulars, das den Geistlichen mit ewiger Ausstossung bedroht, der sich fälschlich übermenschlicher Fähigkeiten rühmt. Es scheint dann, dass in Folge jenes Verbotes längere Zeit hindurch die Heiligsprechung, wie in der katholischen Kirche, erst nach dem Tode erfolgte, und dass diejenigen, welchen der Titel des Archat schon bei Leibes Leben zugestanden wurde, nur für solche galten, welche in den Pfad eingegangen wären, doch noch nicht dessen Frucht gebrochen hätten. Es scheint ferner, dass man der Ansicht war, diese Frucht, und damit die vollendete Reife zum Archat werde häufig in der Todesstunde noch erworben;[2]) dass dann in Fällen, in welchen dies vermuthet ward, eine Synode zusammentrat, um darüber zu entscheiden. Als sich Fa hian auf Ceylon aufhielt, verschied daselbst ein Çramana, welcher die Gebote gewissenhaft beobachtet, und in der grössten Reinheit gelebt hatte. Alle Welt hielt ihn für einen Archat. Der König, welcher ihn kurz vor dessen Ende besucht hatte, berief, „dem Gesetze gemäss,“ die Versammlung der Geistlichkeit, und diese erklärte den Verstorbenen für einen Archat.[3])

War die Heiligsprechung geschehen, so begann natürlich die Legende und pia fraus sich in die Erfindung von Wundergeschichten zu ergehen.

1) Symes „Gesandtschaftsreise nach Ava“ p. 239 u. a. (der Uebersetzung).

2) Vgl. z. B. Burnouf I, 334. Es kommt in Legenden öfter vor, dass Geistliche sterbend den Stand des Archat („face à face“) vor sich sehen.

3) Foe K. K. 350.

Gegenwärtig gelten in der lamaischen Kirche die obersten Bischöfe, wenn ihnen keine noch höhere Würde beigelegt wird, wie den beiden lamaischen Päpsten und dem Chutuktu von Urga, für incarnirte Archats.

Ob der Glaube alt sey, dass auch Frauen sich zur Archatstufe erheben könnten, darüber wage ich kein Urtheil zu fällen;[1]) die Lamaisten bekennen sich zu diesem Glauben, und haben denselben nach ihrer Art in der Ausbildung der weiblichen Hierarchie practisch durchgeführt.[2])

Der Archat leitet aus der realen Mönchs- und Menschenwelt hinüber in jene höheren Sphären, die von der Abstraction und Phantastik erschaffen und bevölkert worden sind. Denn obgleich er mit Prädicaten ausgestattet worden ist, die sich kaum noch überbieten lassen, so steht er dennoch, wie wir schon aus dem Früheren wissen, nur auf der untersten Stufe buddhistischer Sündenlosigkeit und Vollendung, und hat noch Classen von Heiligen über sich, die ihn an Reinheit, und folglich auch an Wissenschaft und Macht so hoch überragen, wie er selbst die andern im Geburtswechsel herumirrenden Wesenskinder.

Offenbar haben wir es hier mit einer doppelten Theorie, einer älteren und jüngeren, einer zwiefachen Entwickelungsphase des Dogmas, zu thun.

Ursprünglich — so glaube ich annehmen zu dürfen — bildete der Archat den Schlussstein des buddhistischen Heiligkeitsgebäudes. Er, der Geistliche, welcher das Gesetz des Buddha treulich erfüllt, dadurch die Erbsünde in sich ausgerottet, und das Endziel alles geistlichen Lebens, die Befreiung von der Wiedergeburt errungen hatte, war der einzige Sanctus der älteren Zeit, über den hinaus es in der buddhistischen Kirche kein weiteres Avancement weder im Himmel, noch auf Erden, also auch keine höheren Rangclassen der Heiligen gab. Als dagegen später die Vorstellung des Buddhismus von dem anfanglosen und endlosen Umschwunge und Rollen der Dinge sich zu einer ausführlichen Kosmologie entfaltete, als die Lehre von den Weltsuccessionen und den Kalpas

1) Hardy II, 39 behauptet es; ich glaub' es nicht, obwohl in den Legenden mehrfach weibliche Archats erwähnt werden.

2) Nach Der Weise und der Thor 212 hat die Musternonne *Utpalavarnâ* die Frucht des Archat errungen. Es giebt ***Chutuktissinnen*** in tibetanischen Klöstern. Georgi p. 270 u. 452. Hyakinth l. c. 145.

und damit die Lehre von den unzähligen Buddhas aufkam, die in bestimmten Perioden erscheinen, um den Dharma wiederherzustellen, da bedurfte man einer Pflanzschule, aus welcher die Buddhas hervorgingen, und mehrerer Grade und Abstufungen der Heiligkeit, in denen die Entwickelung und der Fortschritt vom simplen Heiligen, d. h. vom Archat zum allerherrlichst-vollendeten Buddha sich darstellte, und unterschied demnach mehrere Classen von Heiligen und mehrere Nirvâna. Auch die Ausbildung der irdischen Hierarchie und der Grade der Gelehrsamkeit, wie der speculative Hochmuth der „grossen Ueberfahrt“ haben das Ihrige dazu beigetragen.

Es ist dies übrigens ein fernerer Grund, aus welchem sich die Widersprüche in den Angaben über Begriff und Wesen der Archats erklären. Denn hatte man diese zuerst mit den überschwänglichsten Attributen der Macht und Weisheit geschmückt, da sie ja eben unter allen Wesen den obersten Rang einnahmen, so trat nunmehr die Nothwendigkeit ein, diese Attribute einigermassen herabzustimmen und zu beschränken, weil es sonst kaum möglich gewesen wäre, noch höhere Rangordnungen von Heiligen zu schaffen, und deren unendliche Superiorität über den blossen Archat darzustellen.

Die Annahme verschiedener Classen von Heiligen hängt mit der Annahme verschiedener Heilswege und Heilsmittel, oder — wie die nördlichen Buddhisten sprechen — mit der Annahme verschiedener „Ueberfahrten“ und „Transportmittel“ zusammen.

Das Bild von der Ueberfahrt ist allen Bekennern des Çâkjasohnes geläufig, denn es ist ja die Aufgabe des allerherrlichstvollendeten Buddhas, und der Endzweck des guten Gesetzes, die athmenden Wesen aus dem Ocean der Sünde und der Schmerzen an das jenseitige Ufer der Befreiung überzusetzen. Diese Handlung des Uebersetzens, so wie das dabei angewandte Mittel des Fortschaffens heisst Yâna,[1]) Ueberfahrt, Fahrzeug, Wagen (*Vehiculum*).

Es ist hier noch nicht der Ort, von den verschiedenen Schulen, überhaupt von den Schulen der kleinen und grossen Ueberfahrt zu handeln, denn dieser Gegensatz gehört einer späteren Zeit an,

1) Chinesisch *Tsching*, tibet. *Theg pa*, mongol. *Külgen*, auch *Gätülgäktschi*.

und ist den südlichen Buddhisten stets fremd geblieben, deren Codex keine Sûtras der grossen Ueberfahrt aufweist;[1]) indess liegt ein derartiger Gegensatz der Schulen vorgebildet und eingehüllt in der Unterscheidung mehrerer Classen von Heiligen, deren jede auf ihrem eigenen Wege und durch andere Errettungsmittel zum Nirvâna durchdringt, und dieser Unterschied ist auch den südlichen Verehrern Gâutamas nicht unbekannt.

Der grosse Lehrer, der Führer der Welt, ist geschickt in der Anwendung der Mittel, um die Wesen aus dem Umkreise der drei Welten zu befreien, gleichwie ein Vater erfinderisch ist, wenn es gilt, seine Kinder aus dem brennenden Hause zu entfernen. Er weiss daher seine Lehre den Neigungen und der Fassungskraft derer anzupassen, welche sie empfangen, und jeden auf den Pfad zu leiten, den er zu wandeln und bis ans Ende zu verfolgen befähigt ist. Drei sind der Wege zum Heil, — das ist die gewöhnliche Annahme — drei Arten der Ueberfahrt, die kleine, mittlere und die grosse,[2]) also drei Classen derer, die in Nirvâna eingehen, und eingegangen sind, drei Classen buddhistischer Heiliger. Wir haben oben Prithagdschanas und Âryas unterschieden, d. h. solche, die noch ganz unter der Herrschaft der Leidenschaft und des natürlichen Willens stehen, und diejenigen, welche innerhalb des „Pfades" wandeln: diese letzteren nun

1) Das stimmt freilich nicht mit der Nachricht Hiuan Thsangs (p. 199), dass die Geistlichen Ceylons der grossen Ueberfahrt folgen. Indess hat er die Insel nicht betreten, und in den Angaben über die Schulen der kleinen und grossen Ueberfahrt wimmelt es ja überhaupt bei ihm und auch anderswo von den verzweifeltsten Widersprüchen.

2) Die Bezeichnungen „dreifache Ueberfahrt" (*Triyâna*), „kleine" (*Hînayâna*) und „grosse Ueberfahrt" (*Mahâyâna*) sind viel gebräuchlicher, als die der „mittleren Ueberfahrt" (*Madhyimayâna*). Hinsichts der Schulen oder Secten gilt nur der Unterschied der kleinen und grossen Ueberfahrt. Die von Hiuan Thsang öfter erwähnte „doctrine graduelle," in der man vielleicht das „mittlere Fahrzeug" vermuthen möchte, besteht darin, dass man vom petit zum grand véhicule heraufsteigt. Das Gleichniss von den drei Transportmitteln scheinen die südlichen Buddhisten nicht zu gebrauchen, wohl aber haben sie das von drei Landungsplätzen, und die drei Classen der Heiligen zählen sie gerade so, wie ihre nördlichen Glaubensgenossen. Das Weitere in der Note z. Foe K. K. p. 8 flg., wo man Manches über die verschiedenen Theorien, Eintheilungen, Gleichnisse hinsichts der „Fahrzeuge" zusammengestellt findet. Desgleichen Burnouf zum Lotus 315 u. flg.

können, je nach ihrer Eigenthümlichkeit und Befähigung, auf dreifache Weise ans Ziel gelangen, je nachdem sie sich des kleinen, des mittleren oder des grossen Fahrzeuges bedienen. Weltlich oder büreaukratisch würde man die Sache etwa so ausdrücken: Die Âryas sind in die Carrière eingetreten; eine dreifache Carrière liegt vor ihnen; welche derselben sie einschlagen und machen, das hängt von ihren Anlagen, ihrem Fleisse und ihrer Führung ab. Da nun nach unserer obigen Auseinandersetzung der Archat den vollendeten, ans Ziel gelangten Ârya darstellt, so ergiebt sich schon hieraus, dass die ganze spätere himmlische Hierarchie und Hagiologie der Buddhisten auf dem Archatthum beruht, und aus diesem sich entfaltet hat.

Die drei Rangstufen der Heiligen, und die denselben entsprechenden Fahrzeuge sind die des Çrâvaka, des Pratyêka-Buddha und des Bôdhisattva. Der erste ist Schüler oder Jünger, der zweite Autodidact, der dritte schöpferisches, Bahn brechendes Genie.[1])

1) Çrâvaka's,[2]) wörtlich „Zuhörer,“ werden die Jünger der allerherrlichst-vollendeten Buddhas, oder — um geschichtlich zu reden — die Jünger Çâkjamunis genannt, welche durch das Anhören seines Wortes, durch seinen Unterricht zur Erweckung, und dadurch ans jenseitige Ufer geführt worden sind, wie denn ohne Zweifel die hervorragendsten dieser Jünger nächst dem Meister die ersten waren, welche man als förmliche Sancti verehrte. Sie befleissigen sich der vier erhabenen Wahrheiten, und besitzen die Qualification der Archats. Der Archat ist freilich nicht immer ein Çrâvaka, aber jeder Çrâvaka, der als solcher aufgezählt wird, hat zuletzt die Archatstufe erstiegen, und rangirt in dieser Eigenschaft unter den Verklärten. Archat ist er seiner Würde nach;

1) Doch werden auch wohl fünf Arten der Ueberfahrt unterschieden, wie Foe K. K. l. c.: 1) la translation des hommes; 2) celle des dieux; 3) celle de *Çrâvakas*; 4) celles des *Pratyêka-Bouddhas*; 5) celles des *Bôdhisattvas*, oder ein wenig davon abweichend: 1) le *petit Yâna* (der Menschen und Götter); 2) celle des *Çrâvakas*; 3) celle des *Pratyêka-Bouddhas*; 4) celle des *Bôdhisattvas*; 5) celle des *Bouddhas* ou la grande translation. Vgl. Stan. Julien im Journ. As. III série, XI, p. 449.

2) Im Pâli *Sâvako*, chines. *Sching ven*, tibet. *Nan thos*, mongol. *Scharwak*. Cunningham „Ladâk“ 362 confundirt den *Çrâvaka* mit dem *Çrotaâpanna*.

Çrâvaka heisst er mit Bezug auf seinen Lehrer und Meister.[1]) Aus der Menge der übrigen Jünger des Çâkjasohnes werden die grossen Çrâvakas (*Mahâ Çrâvakas*) besonders hervorgehoben, und deren Zahl, wie wir schon oben gesehen, mit Ausschluss des „Musterpaars" auf 80 angegeben. Dem Çrâvaka gebührt das Prädicat Ajuschmat, „einer, der das Leben hat," oder, wie wir sagen würden, „einer, der zum Leben hindurchgegangen ist."[2])

2) Die zweite Classe der Seligen oder Heiligen bilden die Pratyêka-Buddhas,[3]) d. h. für sich seiende, gesonderte, individuelle Buddhas, oder durch und für sich selbst Erleuchtete, wohl zu unterscheiden von den allerherrlichst-vollendeten, erlösenden. Sie sind, wie wir schon oben ausgesprochen, eine Apotheose der einsamen Ascese, von der ja das Buddhathum seinen Ausgang genommen, und der es sich nie ganz entzogen hat: es sind Wesen, welche ohne Hülfe eines Lehrers durch sich selbst und die eigene Kraft den Weg aus dem Sansâra gefunden haben. In der Legende erscheinen sie stets als eigentliche Eremiten, im Aeusseren gleich den brahmanischen Büssern, rauh, schmutzig, ausgetrocknet, mit struppigen Haaren und langem Barte: ihre Woh-

1) Man verstehe dies nicht falsch. Nicht etwa jeder Zuhörer des Buddha ist Archat geworden, denn dieser hat ja auch Ungläubige und Verstockte zuweilen unter seinen Zuhörern gefunden; von jedem aber, der in den heiligen Büchern als Çrâvaka aufgeführt wird, nahm man an, dass er, wenn auch vielleicht erst nach dem Entschwinden des Meisters, die Archatwürde erlangt habe. Ânanda z. B. erscheint in der Umgebung Çâkjamunis nie unter den Archats, wohl aber als Çrâvaka, da er erst nach dessen Tode die „Fesseln gesprengt" haben soll. Wäre er als Unreiner, d. h. ohne die Frucht des Archat geerndtet zu haben, aus dem Leben gegangen, so würde ihn die Kirche als einen noch im Kreislaufe herumirrenden Sünder nicht zu den Çrâvakas rechnen, es sey denn, dass er in einem der folgenden Lebensläufe der Existenz entsprungen, d. h. Archat geworden wäre. In der ältesten Zeit, und in dem noch nicht dogmatisch-scholastischen Sprachgebrauche scheint der Ausdruck *Çrâvaka* und *Buddha-Çrâvaka* (im Pâli *Buddhassa sâvako*) nicht mehr noch weniger als Bhixu bedeutet zu haben.

2) Tibet. *Tse dan gdan pa.* Foucaux übersetzt dies „qui a la vie;" Burnouf dagegen „doué d'un grand âge."

3) Im Pâli *Patiêkan-* (zusammengezogen in *Pachchéko-* und *Pachché-*) im Singhalesischen *Pasé-Buddho*), chines. *Pitschi Fo* oder *To khio*; tibet. *Rang sangs rgyas* (*Ranggsangdschei*), mongol. *Pratigavud.* Für *Pratyêka-Buddha* sagt man auch wohl *Pratyêka-Djina* (Sieger für sich).

nung ist der Himavant oder eine andere abgelegene Gegend. Daher vergleicht man sie gern dem einsamen Nashorn.[1]) Gewöhnlich wird in der Rangordnung aller Wesen der Pratyêka-Buddha gleich hinter dem Archat aufgeführt, woraus eben deutlich erhellt, dass der Çrâvaka mit unter den simplen Archats rangirt. Der Pratyêka-Buddha steht hoch über dem Archat: im Vergleich mit ihm muss der letztere schwerfällig, unfrei, bornirt und machtlos genannt werden; eine Million, ja eine Milliarde von Archats wiegen nicht einen einzigen Pratyêka-Buddha auf. Sollte aber Jemand speciell angeben, worin dieser den Archat übertreffe, so würde das sehr schwer seyn, denn an vielen Stellen werden dem letzteren, namentlich wann er mit sündhaften Geschöpfen verglichen wird, genau dieselben Tugenden und Fähigkeiten, dieselbe Wissenschaft und Wunderkraft beigelegt, wie sie nach anderen Quellen der Pratyêka-Buddha besitzen soll. Im Reiche des Traums und der Theologie kommt es ja aber auf Widersprüche nicht an. Also der Pratyêka-Buddha hat die vier Arten des eingehenden Verständnisses (*Pratisamvids*), desgleichen die fünf übernatürlichen Kenntnisse (*Abhidjnas*) mit Einschluss der Wunderkraft (*Riddhi*) — ganz wie der Archat —; er kann in gleichgültigen Dingen irren, doch nicht hinsichts der Lehre — ganz wie der Archat —; er ist frei vom Joche der Ichheit, und hat das Nichts ergründet — ganz wie der Archat — u. s. w. Als unterscheidendes Merkmal und wesentliches Kennzeichen für ihn wird meistens hervorgehoben, dass er die Verkettung und Wechselwirkung der Ursachen des Daseyns, die Theorie der sogenannten zwölf Nidânas begriffen hat, wovon er auch häufig Nidâna-Buddha genannt wird;[2]) indess kann die Einsicht in diese Theorie auch dem Archat schwerlich abgesprochen werden. Der Cirkel jener zwölf Ursachen (*Nidânas*) ist das letzte Mysterium der buddhistischen Philosophie; wir werden ihn in der Abhandlung über die Metaphysik auf- und abzurollen haben.

Der Pratyêka-Buddha führt diesen Namen nicht blos deshalb, weil er sich der einsamen Busse befleissigt, sondern weil er nur für sich Buddha wird, d. h. weil er nur sich selbst, nicht Andere,

1) ***Khadga***, „Rhinozeros" und ***Ekatschârin***, „Einsiedler" sind Synonyma, mit denen der Pratyêka-Buddha bezeichnet wird.

2) Chines. ***Yuan khio.***

aus dem Kreislaufe erlöst. Die allerherrlichst-vollendeten Buddhas offenbaren allen Wesen den Pfad der Rettung; die Pratyêkas erringen, gleich den Çrâvakas, nur für sich Nirvâna, können aber nicht Andere dahin geleiten.[1]) Wie sehr sie daher auch bestrebt sein mögen, durch Werke des Mitleids, etwa durch Betteln und Almosenempfang, das Heil einzelner Creaturen zu fördern, so ist doch das Endziel ihres geistlichen Ringens ein brahmanisch-egoistisches, und darum sagt man von ihnen, dass sie „den Buddhasamen abschneiden, und auf Buddha-Nachkommen verzichten.“[2]) Sie erscheinen nie in der Zeit, wann ein erlösender Buddha auf Erden wandelt, doch nur in einem Kalpa der Erlösung,[3]) und müssen einem Erlöser in einer früheren Geburt begegnet seyn. Die erhabenen Beinamen desselben, wie Tathâgata, Bhagavat, Sugata u. s. w. werden nie auf sie angewandt.

Der Pratyêka-Buddha macht demnach, gleich dem Çrâvaka, eigentlich nur die kleine Carrière, und wenn nicht ausdrücklich drei Arten von Ueberfahrten unterschieden werden, so rechnet man ihn mit zur kleinen Ueberfahrt, denn er besteigt ein Fuhrwerk, „in welchem nur für ihn selber Platz ist.“

3) Der Bôdhisattva[4]) endlich bewerkstelligt die grosse Ueberfahrt, indem er ein Fahrzeug wählt, das alle athmenden Wesen fassen kann, und mit dem er auf die Würde der allerherrlichst-vollendeten Buddhas lossteuert. Sein Ziel ist die Welterlösung: nicht bloss sich, sondern alle Classen der Geschöpfe will er aus

1) Sie lehren daher auch nicht, wenigstens nicht mit Worten. C'est une règle — heisst es in einer Legende — que les Pratyêka-Buddhas enseignent la loi par des actes de leur corps, et non par leurs paroles. Burnouf 96.

2) Bisweilen werden freilich zwei Arten von Pratyêka-Buddhas unterschieden: solche, die, wie die Hirsche, hinter sich sehen (sich um die Heerde kümmern), und solche, die wie das Nashorn oder Einhorn ihren Weg verfolgen, ohne sich nach andern umzusehen.

3) Burnouf I, 297 die oft wiederholte Formel: „Quand il n'est pas né de Bouddha au monde, il y apparaît des Pratyêka-Bouddhas.“ Ergänzend dazu Hardy II, 37: In the kalpa in which there is no supreme Buddha there is no Pasé-Buddha.

4) *Bhôdisattva*, im Pâli *Bôdhi sattô*, singhal. *Bôdhisat*, siam. *Phôtisat*, chines. *Pu ti sa to*, gewöhnlich zusammengezogen in *Pu sa* oder *Phu sa*, tibet. *Ryang tschub sems pa*, abgekürzt *Ryang tschub* oder *Chang tschub*, wörtlich: der, dessen Wesenheit (*sattva*) die *Bôdhi*, d. h. die buddhistische Intelligenz geworden ist.

dem unendlichen Meere des Todes und der Geburt erretten. Alle noch nicht vollendeten Buddhas, insofern sie schon in die Laufbahn eingetreten sind, mögen sie auch noch in den untersten Schichten der Thierheit sich bewegen, werden im weiteren Sinne mit diesem Namen bezeichnet; in der engeren, älteren Bedeutung heissen nur diejenigen so, die bloss noch eine einzige Geburt durchzumachen haben, um als wahrhafte, regierende Buddhas zu erscheinen. Als solche nehmen sie, ausser den schon vorübergegangenen Erlösern, die aber schon vollständig Nirvâna geworden, und darum nicht mehr activ sind, die erste Stufe der Heiligkeit hoch über den gewöhnlichen Archats und über den Pratyêka-Buddhas ein, und werden deshalb „grosse Wesen" (*Mahâsattva*) zubenannt.[1]) Es bedarf dies indess einiger Beschränkung. Der erst beginnende und aufkeimende Bôdhisattva, der im Geburtswechsel auf- und niedersteigt, bald den thierischen, bald den menschlichen Körper, bald den Leib eines Genius oder eines Gottes bezieht, steht freilich in der augenblicklichen Entwickelungsphase und an Reife dem Archat nicht gleich; er überragt denselben jedoch als dereinst Regierender durch die Grösse seiner Bestimmung, wie etwa der Thronerbe, welcher als Offizier in die Armee oder in die Büreaukratie eintritt, sogleich mehr bedeutet, als seine älteren Kameraden oder Collegen.

1) Was das Verhältniss des Bôdhisattva zum Pratyêka-Buddha betrifft, so verstehe ich die Stelle aus einer von Burnouf übersetzten Legende nicht (Sûtra de Kanakavarna) p. 94. Ein Bôdhisattva nämlich, der eben gesehen hat, wie ein Sohn mit seiner Mutter Unzucht getrieben, versenkt sich in Betrachtungen über die Sündhaftigkeit der Menschen, und die fünf Elemente der Empfängniss (die fünf *Skandhas*), und kommt dabei zu dem Resultate „que tout ce qui a pour loi la production, a pour loi la destruction" und als er diese Einsicht gewonnen, erhält er den Rang des Pratyêka-Buddha. — Hier wäre also eine Degradation eingetreten, und zwar in Folge seines Entschlusses: „qui aurait le courage d'accomplir, dans l'intérêt de tels êtres (wie der blutschänderische Sohn und dessen Mutter), les devoirs d'un Bôdhisattva? Pourquoi ne me contenterais-je pas de remplir ces devoirs dans mon propre intérêt? — Aber der Bôdhisattva ist nach sonstiger Theorie keiner Degradation fähig, er kann keinen Rückschritt thun; er mag wegen früherer Sünden in niedere Geburten hinabsteigen, doch aus der grossen Carrière kann er nimmermehr geworfen werden, und das wäre hier der Fall. Nach obiger Stelle müssten auch die Candidaten des Pratyêka-Buddhathums unter den Bôdhisattvas mit einbegriffen seyn, was dem herkömmlichen Sprachgebrauche nicht gemäss ist.

Wir kennen aus der Vorgeschichte Çâkjamunis die Stadien, welche jeder zukünftige Buddha zu durchlaufen hat: es tritt bei der Wanderung durch dieselben endlich der Moment ein, in welchem er die Archatschaft erlangt; doch er — so muss man sich wenigstens die Sache vorstellen, wenn es sich überhaupt verlohnt, im Gebiete der theologisch-dogmatischen Fiction sich auch nur etwas vorzustellen — er, sage ich, verzichtet auf das Privilegium des Archat, in Nirvâna zu entschwinden, um zum Heil der Wesen weiter zu wirken, und die Erlöser-Carrière zu Ende zu führen. In Erwartung der Zeit, in welcher sie ihre letzte Geburt anzutreten haben, um der Buddhawürde theilhaftig zu werden, residiren die Bôdhisattvas im Himmel der Freude (*Tuschita*), können übrigens ihren Wohnsitz nach Belieben verändern, und im ganzen Umkreise der drei Welten, wo sie wollen, erscheinen.

Die vorzüglichste Ausstattung, oder besser, den höchsten Erwerb des Bôdhisattva bilden, wie schon oben gesagt, die sechs transcendenten Tugenden (*Pâramitâs*): des Mitleids, der Moralität, Geduld, Energie, Beschaulichkeit und Weisheit, die er während drei Asamkhyas von grossen Kalpas bis zum Jenseits der Vollkommenheit ausübt und ausbildet, und durch die er endlich Buddhakraft gewinnt und befähigt wird, die Lehre zu erneuen und die Wesen zu erlösen.

Die Unterscheidung dieser drei Classen von Heiligen, der Çrâvakas, Pratyêka-Buddhas und Bôdhisattvas, von denen die ersten ~~beiden~~ den Rang der Archats bekleiden, die anderen beiden über denselben sich erhoben haben, ist zwar, wie bemerkt, allen buddhistischen Völkern und Kirchen und Schulen gemeinsam, gehört aber dennoch nicht der frühesten Periode des Buddhismus an. Das Dogma von den Pratyêka-Buddhas wird deshalb von der Amarapurasecte, die seit einem halben Jahrhunderte auf Ceylon bestrebt ist, das gute Gesetz von den dogmatischen und scholastischen Schlacken zu reinigen, und zu seiner ursprünglichen moralischen Einfachheit zurückzuführen, gering gehalten, und was die Lehre von den Bôdhisattvas betrifft, so ist dieselbe zu der Ungeheuerlichkeit, in der sie bei den nördlichen Buddhisten gefunden wird, erst durch die speculativen, und die noch späteren magisch-mystischen Schulen ausgebildet worden. Der erste Heilige oder Archat, den man zum Bôdhisattva erhöhte, war ohne Zweifel Mâitrêya, der angebliche künftige Nachfolger Çâkjamu-

nis, der, laut der singhalesischen Berechnung, im Jahre 4457 unserer Aera, sich aus dem Himmel Tuschita, wo er gegenwärtig präsidirt, in den Schooss eines Weibes herabsenken wird, um den Diamantensitz bei Buddha-Gayâ zu besteigen. Er scheint der einzige zu seyn, den die südlichen Buddhisten namentlich nennen und ehren. Auch in den einfachen, älteren Sûtras von Nepal werden unter den Zuhörern, welchen der Çâkjasohn predigt, keine Bôdhisattvas aufgeführt; dagegen in den offenbar jüngeren „Sûtras der grossen Ueberfahrt," z. B. im Lalitavistarâ, oder im Lotus des guten Gesetzes erscheinen in seiner Umgebung unter andern Classen weltlicher und geistlicher, dämonischer und göttlicher Qualität, auch Tausende und Hunderttausende von Bôdhisattvas. Die beiden gefeiertsten Bôdhisattvas des Nordens Avalôkitêçvara und Mandjuçrî, die nebst Mâitrêya fast eben so hoch verehrt werden, wie der Religionsstifter selbst, desgleichen die fünf Dhyâni-Bôdhisattvas sind den Singhalesen und Hinterindern fremd. Da nun jene zwei dem System des Transcendental-Philosophie (*Pradjnâ pâramitâ*), und die Dhyâni-Buddhas und Dhyâni-Bôdhisattvas vollends erst dem noch späteren, mit Çivaismus versetzten Tantra-Systeme angehören, das Hervortreten dieser Systeme aber die beiden wichtigsten Wendepunkte in der Entwickelung der Buddhalehre im Norden bezeichnet, so ist hier auf dieselbe nicht weiter einzugehen.

Auf die Ausbildung der kirchlich-hierarchischen Verhältnisse ist das Dogma von den Bôdhisattvas nicht ohne Einfluss geblieben, namentlich, seitdem sich dasselbe zu einem System, einer Schule entfaltet hatte, und die Anhänger dieses Systems das Ziel verfolgten, durch Anwendung der sogenannten grossen Errettungsmittel, ins Besondere der verzweifeltsten Dialektik und Speculation sich zum Range des Bôdhisattva emporzuarbeiten. Es wurde seit der Zeit Sitte, ausgezeichneten Doctoren der grossen Ueberfahrt, doch wohl erst nach dem Tode, diesen Heiligkeitstitel beizulegen: so dem schon erwähnten Kirchenvater Nâgârdschuna, dem Begründer jenes Systems, dessen Schüler Âryadêva oder Dêva Bôdhisattva, Dharmapâla, Vasubandhu u. a. In der lamaischen Kirche gelten bekanntlich die höchsten geistlichen Fürsten für leibhaftige, incarnirte Bôdhisattvas.

Der Preis, welchen alle Classen der Heiligen davontragen, noch ehe sie in Nirvâna entschwinden, ist mit einem Worte die Bôdhi,

die Erleuchtung, ein Ausdruck, der im buddhistischen Sprachgebrauche zugleich die Weisheit eines Buddha und den Stand, den Rang des Buddha bezeichnet,[1]) so dass derselbe ursprünglich wohl nur auf den Religionsstifter angewandt wurde. Nachdem man aber mehrere Arten der Heiligen, und mehrere Arten der Ueberfahrt zu unterscheiden angefangen hatte, lag es in der Consequenz, auch mehrere Arten oder Grade oder Abstufungen der Bôdhi anzunehmen. Wie es also drei Fahrzeuge giebt, das kleine, das mittlere, das grosse, so giebt es nach dieser Theorie, die nicht bloss die nördlichen Buddhisten kennen, drei Arten der Bôdhi, die Bôdhi der Çrâvakas (Archats), der Pratyêka-Buddhas und Bôdhisattvas. Als der Allerherrlichst-Vollendete, nachdem er seiner verstorbenen Mutter im Himmel der „Drei und Dreissig“ das Gesetz gepredigt, auf der Himmelsleiter bei der Stadt Samkasya wieder zur Erde niederstieg, soll ihm unter Allen zuerst der Musterjünger Çâriputtra seine Ehrfurcht bezeugt, und an ihn die Frage gerichtet haben, ob Alle, die es wünschten, Buddhas zu werden, einmal diesen Wunsch erfüllt sehen würden. Jener erwiederte: „Wie könnten sie solches wünschen, wenn sie nicht die transcendenten Tugenden in früheren Geburten ausgeübt haben? Die, welche das höchste Verdienst haben, werden vollendete Buddhas, die nächsten in der Reihe Pratyêka-Buddhas und die anderen Priester werden. So werden alle die eine oder die andere der drei Bôdhis erhalten.“[2]) Es versteht sich, dass hier Priester so viel bedeutet, wie Archat, denn nur der vollendete Priester erlangt die Bôdhi, und der vollendete Priester ist ja eben Archat. „Die Bôdhi erlangen,“ heisst daher keineswegs immer so viel, wie „Buddha werden,“ sondern kann auch die Bedeutung haben, „Archat werden.“[3])

1) Burnouf I, 295. *Bôdhi* ist zu unterscheiden von *Buddhi*, dem Erkenntnissvermögen.

2) Hardy II, 301 flg.

3) Wenn daher St. Julien (Hiouen Ths. 157) übersetzt: *O nan* (Ânanda) entra alors par une fente de la porte (beim ersten Concil), salua le religieux (den Präsidenten Kâçyapa) et lui baisa les pieds. Kâçyapa le prit par la main et lui dit: Je désirais vous voir effacer toutes vos fautes et obtenir le fruit (de la *Bôdhi* — devenir *Bouddha*), so ist die Erklärung „devenir Bouddha“ jedenfalls unrichtig, denn Ânanda ist nicht Buddha gewesen, und es muss dafür „devenir Archat“ gesetzt werden. Derselbe Fehler wiederholt sich p. 153 u. a.

Es liegt im Wesen der Phantasterei und Speculation — und Speculation ist ja nichts weiter, als Phantasterei des Verstandes — die von ihr selbst gesetzten Unterschiede und Bestimmungen wieder zu verwischen oder zu negiren, um durch dieses Spiel die Anschauung zu verwirren, und der eigenen Willkühr unbegrenzten Raum zu schaffen. Die spätere buddhistische Philosophie hat es hierin noch weiter getrieben, als selbst die deutsche, und auch die populäre Dogmatik gefällt sich in derartigen Operationen. Demnach unterscheidet sie zuerst drei Fahrzeuge, eins für die Çrâvakas, das zweite für die Pratyêka-Buddhas, das dritte für die Bôdhisattvas, desgleichen drei Stufen des Nirvâna, drei Arten der Bôdhi; hinterher aber erklärt sie, dass die Annahme von mehreren Fahrzeugen und Stufen des Nirvâna und der Bôdhi eigentlich nur eine Redensart, eine Accommodation sey, und dass es in Wahrheit nur e i n Fahrzeug, e i n e n Nirvâna, e i n e Bôdhi gebe, nämlich das Fahrzeug des allerherrlichst-vollendeten Buddha. Der „Lotus des guten Gesetzes," ein Buch, das freilich erst dem buddhistischen Mittelalter angehört, ungeachtet es zu den neuen canonischen Glaubensbüchern (*Dharma's*) der Nepalesen gezählt wird, sucht in seinem dogmatischen Theile diesen Beweis zu liefern. Es giebt nur e i n Fahrzeug — das ist der kurze Inhalt des betreffenden Abschnittes — so verschiedene Namen auch für die Transportmittel gebraucht werden, durch welche die Wesen, je nach dem Maasse ihrer Fassungskraft, in den e i n e n und vollkommenen Nirvâna übergesetzt werden; es giebt kein zweites und drittes. Die wahrhaft-erschienenen Buddhas haben mehrere Fuhrwerke und mehrere Nirvâna und mehrere Grade der Bôdhi gelehrt und unterschieden; aber — heisst es wiederholt — „sie zeigen darin nur ihre Geschicklichkeit in der Anwendung der Mittel," indem sie jedem das Fahrzeug verheissen, welches für ihn passt, und von ihm gewünscht wird, in der That jedoch alle Wesen mittelst des einen und nämlichen Fahrzeugs hinüberführen.[1]) Um

1) Z. B. p. 31: C'est là un effet de mon habilité dans l'emploi des moyens (der Buddha spricht), que j'enseigne trois véhicules; car il n'y a qu'un seul véhicule etc., oder ibd. p. 30: Il n'y a qu'un seul véhicule, il n'en existe pas un sécond; il n'y en a pas non plus un troisième, quelque part que ce soit dans le monde, s a u f l e c a s où, employant les moyens, (dont ils disposent) l e s M e i l l e u r s d e s h o m m e s (die Buddhas) e n s e i g n e n t q u'i l y a p l u s i e u r s v é h i c u l e s. Eine sonderbare

dies Verhältniss auch dem beschränkten Menschenverstande plausibel zu machen, werden dann manche, zum Theil nicht sehr treffende Gleichnisse beigebracht, namentlich die Parabel von dem brennenden Hause.

Ein altes, verfallenes Wohnhaus, das nur einen einzigen Ausgang hat, geräth plötzlich und an allen Seiten in Brand. Der erschreckte Vater weiss nicht, wie er seine kleinen Kinder, die im Innern des Gebäudes in ihre Spiele vertieft sind, eiligst aus demselben entfernen soll. Nähme er sie alle zugleich auf den Arm, so würde der Ausgang für sie zu eng seyn. Riefe er ihnen zu, dass es brenne, dass Gefahr im Verzuge sey, sie würden zaudern, ihre Spiele zu verlassen, und nicht schnell genug folgen, denn sie wissen nicht, was Feuersbrunst ist, und was Gefahr. Er muss also andre Mittel anwenden, und „er beweist Geschicklichkeit in der Anwendung derselben,“ denn er kennt die Wünsche und Neigungen seiner Kinder, er weiss, dass jedes von ihnen sich einen anderen Wagen als Spielzeug wünscht, der eine einen Wagen, der mit Antilopen, der zweite einen Wagen, der mit Ziegen, der dritte einen Wagen, der mit Ochsen bespannt ist. Daher ruft er ihnen zu: Eilt, meine Kinder, hinaus vor die Thür, dort stehen die Wagen, die jeder von euch zum Spielzeug begehrt hat, der eine von Antilopen, der andere von Ziegen, der dritte von Ochsen gezogen! Auf diesen Zuruf stürzen die Kinder hinaus. Als aber der Vater sie gerettet sieht, giebt er allen ein gleiches Fuhrwerk, und setzt sie alle auf den nämlichen grossen, mit Ochsen bespannten Wagen.[1])

Zur Erklärung ist hinzuzufügen, dass in der buddhistischen Terminologie der Antilopen-Wagen die kleine, der Ziegen-Wagen die mittlere, der Ochsen-Wagen die grosse Ueberfahrt bedeutet.[2]) Im Uebrigen liegt die Deutung des Gleichnisses auf

Logik! Vgl. p. 26, 114 u. a. Man darf indess dabei nicht vergessen, dass der Lotus wahrscheinlich zur Versöhnung von Streitigkeiten zwischen den Schulen der grossen und kleinen Ueberfahrt geschrieben ist, worauf schon Weber (die neuesten Forschungen über den Buddhismus 22 flg.) hingewiesen hat.

1) Lotus 46 flg. Nach p. 48 giebt der Vater jedem Kinde einen besonderen, nach p. 53 im Widerspruche damit allen nur einen einzigen, mit Ochsen bespannten Wagen.

2) A. Rémusat z. Foe K. K. 10, wo statt der Antilope der Widder,

der Hand, so sehr dasselbe auch hinkt. Das brennende Haus ist der Sansâra; die Kinder sind die athmenden Wesen, und der Vater der erlösende allerherrlichst-vollendete Buddha, der gleich dem Vater die Geschöpfe durch Anwendung geeigneter Mittel aus dem Ocean der Schmerzen errettet, indem er jedem das seinen Neigungen und Fähigkeiten angemessene Fahrzeug und den Nirvâna verspricht, „zu welchem er Zutrauen hat,“ sie aber zuletzt alle in das eine grosse Fahrzeug des Buddha aufnimmt, und sie in den vollkommenen Nirvâna übersetzt.

Andere Gleichnisse sind nicht viel schlagender.[1])

Doch wir haben uns in eine Theorie der grossen Ueberfahrt hineinverirrt, und diese Theorie, ja vielleicht schon die viel frühere Unterscheidung mehrerer Fahrzeuge und Bôdhis und Nirvânas ist, wie gesagt, Product eines Zeitalters und einer Richtung, mit der wir es hier noch nicht zu thun haben.

Die vollendeten Buddhas[2]) dürfen, streng genommen, nicht als eine besondere Classe von Heiligen angesehen, und von den Bôdhisattvas getrennt werden, sondern bilden mit diesen zusammen die dritte, höchste Rangstufe der Heiligkeit. Beider Zweck und Laufbahn und Bestimmung ist ja dieselbe: die grosse Ueber-

und an die Stelle der Ziege der Hirsch gesetzt wird. Im Uebrigen, und wenn man von dem Bilde des Fahrzeuges oder Wagens abstrahirt, vergleicht man die drei Classen der Heiligen als Schwimmer mit drei anderen Thieren: den Çrâvaka mit dem Hasen, der auf der Oberfläche bleibt; den Pratyêka-Buddha mit dem Pferde, das tief einsinkt, ohne jedoch den Boden zu berühren, den Bôdhisattva mit dem Elephanten, der mit den Füssen den Grund erreicht.

1) Wie z. B. das folgende Lotus p. 81: „Cela dit, le respectable Mahâkâçyapa parla ainsi à Bhagavat: S'il n'y a pas, ô Bhagavat, trois véhicules différents, à quoi bon employer dans le présent monde les dénominations distinctes de Çrâvakas, de Pratyêka-Bouddhas et de Bôdhisattvas? Cela dit, Bhagavat parla ainsi au respectable Mahâkâçyapa: C'est ô Kâçyapa, comme quand un potier fait des pots divers avec le même argile. De ces pots, les uns deviennent des vases à contenir la mélasse, d'autres des vases pour le beurre clarifié, d'autres des vases pour le lait et pour le caillé, d'autres des vases inférieurs et impurs. La variété n'appartient pas à l'argile: c'est uniquement de la différence des matières qu'on y dépose que provient la diversité des vases. De même, il n'y a réellement qu'un seul véhicule, qui est véhicule du Bouddha; il n'y a pas un second, il n'y a pas un troisième véhicule.“

2) Im Sanskrit *Samyaksambuddha.*

fahrt wird daher ohne Unterschied bald die der Bôdhisattvas, bald die der Buddhas genannt; denn jene werden seyn, was diese gewesen, und ebenso gehen, wie diese gegangen sind. In den Segenssprüchen und Gebeten pflegen freilich beide getrennt, und die vollendeten Buddhas vor den unvollendeten angerufen zu werden; doch verehrt man auch wohl beide gemeinsam als die „Buddhas der drei Zeiten," der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und dann sind unter den letzteren die Bôdhisattvas zu verstehen.

Natürlich werden die wahrhaft erschienenen Buddhas von den Gläubigen als die erhabensten und vollkommensten Wesen gepriesen. Schon im Augenblicke, als er den Mutterleib verlassen, soll sich der Çâkjasohn für das Oberhaupt der Welt, für den Herrn und Meister aller Creatur erklärt haben, und diese Erklärung hat er, der Tradition zufolge, hundert und aber hundertmal in den mannigfachsten Wendungen und Phrasen und Gleichnissen wiederholt. Niemand ist dem Tathâgata gleich unter den Nichtfüsslern, Zweifüsslern, Vierfüsslern, Niemand in der Formenwelt und formlosen Welt, kein Gott, kein Brahmâ; selbst Milliarden von Pratyêka-Buddhas wiegen einen einzigen vollendeten Buddha nicht auf. Niemand ist im Stande, dessen Hoheit und Herrlichkeit zu ergründen; kein Verstand, keine Einbildungskraft, keine Sprache vermag dieselbe ganz zu erfassen und zu erschöpfen; kein Zeitraum ist lang genug, um sie zu beschreiben. Denn wenn Jemand auch tausend Köpfe hätte, in jedem Kopfe hundert Mäuler, und in jedem Munde hundert Zungen, so würde doch die Dauer eines ganzen Weltalters nicht zureichen, um die Eigenschaften des Buddha auch nur herzusagen. Die Zahl seiner Beinamen und Majestätsprädicate ist daher, wie gesagt, mehr als Legion. Er ist nicht bloss der Ebensogekommene, Verherrlichte, Siegreich-Vorübergegangene, zum Heil Erschienene, Allerherrlichst-Vollendete, wie wir ihn häufig genannt haben, er führt z. B. auch den Titel: Gott der Götter oder Gott über den Göttern, Indra der Indras, Brahmâ der Brahmâs, Vater der Welt u. dgl., er heisst der Allmächtige und Allwissende, der durch sich selbst im Gesetz Existirende, aller Creatur Regierer und Erlöser, aller ewigen Wohlfahrt Begründer, König der Lehre, Ocean der Gnade, Schatzkammer, Juwel, Sonne, Mond, Gestirn, Lotus, Ambrosia — des Weltalls u. s. w.; er ist der Stier, der Elephant, der

Löwe unter den Menschen, stärker als der stärkste, mächtiger als der mächtigste, mitleidiger als der mitleidigste, verdienstlicher als der verdienteste, schöner als der schönste, kurz kein Auge kann sehen, kein Ohr kann hören, kein Verstand kann ersinnen, was über die Tugenden und Vollkommenheiten des Buddha hinausginge.

Von dem salbungsvollsten Galimathias geht indess die Theologie leicht zur trockensten Systematik über: so auch die buddhistische, indem sie die zuerst als unsagbar und unzählbar angekündigten Eigenschaften des Buddha dennoch in Worten bestimmt und aufgezählt, schematisirt und registrirt hat.[1])

Der Buddha ist, wie wir schon wissen, immer ein Mensch, kein Gott, und zwar ein Mann, keine Frau. Die Thatsache der Menschlichkeit Çâkjamunis steht so fest, dass selbst die späteste Legende und Scholastik es nicht gewagt hat, ihn zum Gott zu stempeln. In anderer Hinsicht ist sie freilich mit dem Sohne der Mâjâ ähnlich umgegangen, wie die christliche mit dem Sohne der Maria.

Die Körpergrösse der Menschen schwankt je nach dem Kalpa, in welchem sie leben, und den Zuständen der abnehmenden und zunehmenden Sündhaftigkeit zwischen unzähligen (gewöhnlich 84000) Meilen und wenigen Fussen. Die Grösse der Buddhas richtet sich, wie wir ebenfalls schon wissen, nach der jedesmaligen Grösse der Generation, in der sie als Erlöser auftreten. Die des jetzt regierenden wird gewöhnlich auf zwölf bis achtzehn Fuss bestimmt; denn seit seinem Entschwinden ist durch die Zunahme der Sünde die menschliche Gestalt um mehr als die Hälfte eingeschrumpft. Die Statuen in den Tempeln scheinen sehr oft diese Höhe zu erreichen, und viele, namentlich in der südlichen Buddhistenheit gezeigte Fusstapfen desselben entsprechen durchschnittlich so ziemlich jenem Maasse, denn sie sind selten unter zwei und über fünf Fuss lang.

1) Ein Geistlicher sagte zu dem andern, dass wenn man ein genaues Verzeichniss der Vorzüge des Buddha anfertigen wollte, dies ein Buch geben würde, das von der Erde bis in die Brahmahimmel hineinreichte. Der Angeredete verwies ihm dies als Spott, da der Buddha über alle Vergleichung erhaben sey. Indess die wirklichen Verzeichnisse seiner Eigenschaften scheinen nur etwa den Umfang von Broschüren zu haben (z. B. der *Djina alamkâra* bei Burnouf, Lotus 290), müssen daher wohl sehr unvollständig seyn.

Auch die sonstigen Reliquien von ihm, seine Zähne, Kleidungsstücke, Geräthschaften, beweisen, dass er mindestens zwei bis dreimal grösser gewesen seyn müsse, als die Menschen dermalen sind. In Wahrheit jedoch und für das gläubige Auge ist die Ausdehnung seines Leibes eben so unermesslich gewesen, wie seine Weisheit und Tugend. Denn als einst ein Brahmane dieselbe ausmessen wollte, fand er, dass ein Bambus von 60 Ellen Länge dem Siegreich-Vollendeten noch nicht bis zum Knie reiche: er versuchte es am folgenden Tage mit einem doppelt so langen Rohre, doch auch dieses reichte nicht weiter. Da sprach der zum Heil Erschiene: „Brahmane, wenn du auch den ganzen Umkreis der Erde mit Bambusstäben anfülltest, und sie alle an den Enden zusammenbändest, so würden sie doch zu kurz seyn, um die Grösse meines Körpers zu ermessen.“

Der Buddha, als der in jeglicher Beziehung vollkommene Mensch, ist auch höchstes Ideal sinnlicher Schönheit, geschmückt mit allen Kennzeichen der Vollkommenheit. Es sind deren nach der buddhistischen Dogmatik 32 bedeutende, charakteristische, und 80 untergeordnete, secundäre.[1]) Sie beziehen sich auf Gestalt und Haltung, Farbe und Verhältniss sämmtlicher Theile und Glieder und Organe des Körpers, des Hauptes und Gesichts, der Brust und des Unterleibes, der Arme, Beine, Füsse, Finger, Zehen, Augen, Ohren, Nase, der Haare, Zähne, Nägel u. s. w. Man darf nicht glauben, dass in ihnen die kirchliche Tradition etwa die Erinnerung an die Gesichts- und Körperbildung des geschichtlichen Buddha aufbewahrt habe, und ein individuelles, mehr oder weniger ähnliches Portrait des Königssohnes von Kapilavastu wiedergebe; es sind vielmehr allgemeine, stereotype, nach indischer Weise meist schwülstig und carrikirt ausgedrückte und umschriebene, überladene Bestimmungen des indischen Schönheitsideals, wie sie ähnlich in brahmanischen Quellen aufgestellt werden.

Ganz eigenthümlich und ihrem Ursprunge und ihrer Bedeutung nach noch nicht enträthselt scheinen folgende drei zu seyn:

1) Hauptuntersuchung über sie von Burnouf z. Lotus, Appendice VIII, p. 553—622. Sur les trente-deux signes caracteristiques d'un grand homme (*Mahâpuruscha lakschanâni*) und des quatre-vingts signes secondaires (*Anuvyandjana*). Vgl. Hardy II, 367—390. A. Rémusat Mél. As. I, 106—112 und 168—174. Statt der 80 secundären Zeichen kommen auch 84 vor, z. B. Rgya tscher rol pa II, 108 flg.

1) Die Kopferhöhung (*Uçnischa*), ein seltsamer Auswuchs auf der Mitte des Schädels, der sich in allen Buddhabildern wiederholt und in verschiedener Figuration bald rundlich, bald spitz, bald nach oben fast wie eine Lyra getheilt, bald flammenartig, häufig, namentlich in Ceylon, Burma und Siam, bis zur unnatürlichsten Uebertreibung gesteigert erscheint, so dass er nicht selten dem Kopfe selbst an Höhe gleichkommt. Ist er nur Symbol der überirdischen Intelligenz des Buddha? ist es die Flamme der Beschauung, die ihm aus dem Haupte lodert? oder bezeichnete jene Erhöhung ursprünglich nur den Gipfel des Haarschmuckes, und ist sie erst in späteren Darstellungen zu einer Fortsetzung der Hirnschaale geworden? oder erscheint nach der Lehre der Craniologie das Propheten- und Erlösungsorgan wirklich als ein Knorren auf der Höhe des Schädels? — Einst bewahrte man den Auswuchs der Hirnschaale Çâkjamuni Buddhas als eine der heiligsten Reliquien in einer Stadt Afghanistans unfern von dem heutigen Dschellalabad, — die chinesischen Pilger Fa hian und Hiuan Thsang haben ihm daselbst ihre Verehrung bewiesen —, gegenwärtig wird er, wie wir sehen werden, in einem Kloster bei Fu tscheu fu gezeigt.

2) Die auffallende Frisur, jenes perückenartige Geflecht steifer, dichter, schwarzblauer, vorschriftsmässig nach rechts hinübergewandter Locken, durch welche W. Jones und einige seiner Nachfolger verleitet worden sind, den Buddha für einen Afrikaner auszugeben, und die in offenem Widerspruche steht mit dem oben erwähnten Gebote der Tonsur.

3) Der Haarkreis (*Urna*) zwischen den Augenbrauen, aus welchem der Buddha seine Strahlen sendet, mit denen er den ganzen Umkreis der Welten bis in die untersten Höllen hinab erleuchtet, der übrigens keinesweges in allen Abbildungen desselben wiederkehrt.

Es ist unnöthig, auf die anderen einzugehen; einzelne derselben werden auch in der Abhandlung über den Buddhatypus für die plastische und malerische Darstellung zu berühren seyn.[1])

2) Die 32 Hauptkennzeichen sind nach Burnoufs Uebersetzung (Lotus 616 vgl. Rgya tscher rol pa p. 107 flg.) folgende: 1) Sa tête est couronnée par une protubérance (du crâne); 2) ses cheveux qui tournent vers la droite sont bouclés, d'un noir foncé et brillent comme la queue du paon ou le collyre aux reflets changeants; 3) il a le front large et uni;

Zu den 112 Kennzeichen des grossen Mannes, die man vollzählig nur an den Buddhas und an den grossen, Rad drehenden Weltmonarchen (*Tschakravartin*) erkennt, kommen dann noch die Figuren und Charaktere, mit denen die Fusssohlen der Allerherrlichst-Vollendeten beschrieben sind, als: das Rad mit tausend Speichen, das Symbol der buddhistischen Weltanschauung und schon zu den 32 Hauptzeichen der Schönheit gezählt, ferner der Sonnenschirm, der Elephantenrüssel, der Lotos, der Berg Mêru und die sieben concentrischen Felsgürtel, die Sonnen- und Mondscheibe u. s. w., desgleichen der Elephant, Löwe, Tiger und viele andere Thierbilder, endlich auch die mystischen Kreuze. Die Zahl dieser Figuren steigt in einigen Verzeichnissen auf 216, so dass deren 108 auf jeden der beiden Füsse kommen.[1])

Die sichtbare Schönheit und körperliche Vollendung des Buddha, das Ebenmaass der Glieder, die Majestät der Haltung, die An-

4) entre ses sourcils il existe un cercle de duvet ayant l'éclat de la neige ou de l'argent; 5) ses cils ressemblent à ceux de la génisse; 6) il a l'oeil d'un noir foncé; 7) il a quarante dents toutes égales; 8) serrées; 9) et blanches; 10) il a le sens du goût excellent; 11) il a le son de voix de Brahmâ (ou suivant d'autres, il a la voix du passereau); 12) la langue large et mince; 13) la mâchoire du lion; 14) il a les épaules parfaitement arrondies; 15) il a sept parties du corps rebondies (oder wie es wörtlich heisst, er hat sieben Auswüchse, il a sept protubérances, wie Foucaux übersetzt; wo sich dieselben finden, und was mit ihnen gemeint sey, ist noch nicht erklärt); 16) il a l'entre-deux des épaules couvert; 17) il a le lustre et le poli de l'or (ou la couleur d'or); 18) debout et sans qu'il se baisse, ses bras lui descendent jusqu'aux genoux; 19) il a la partie antérieure du corps semblable à celle du lion; 20) la taille comme la tige de l'arbre *Nyagrôdha*, le figuier indien; 21) ses poils naissent un à un (d. h. aus einer Pore wachsen nie zwei Haare); 22) ils sont tournés vers la droite à leur extrémité supérieure; 23) l'organe de la génération est rentré dans son étui; 24) il a les cuisses parfaitement rondes; 25) la jambe semblable à celle du roi des gazelles; 26) les doigts (des pieds) longs; 27) le talon large; 28) le cou-de pied saillant; 29) les pieds et les mains douces et délicates; 30) les doigts des pieds et des mains marquées de lignes en forme de réseaux; 31) sous la plante de ses pieds sont tracées deux roues belles, lumineuses, brillantes, blanches, ayant mille rais retenus par une jante et dans un moyeu; 32) il a les pieds unis et bien posés.

1) So nach Hardy II, 367 und Davy l. c. p. 208. Vgl. Burnouf „de l'empreinte du pied de Çâkya" (Hauptuntersuchung) zum Lotus p. 622—647 und J. Low „On Buddha and the Phrabât" in den Transact. of the Roy. As. Societ. Vol. III, p. 57—124.

muth der Bewegungen, der Zauber seiner Erscheinung, der lichte Glanz und der Wohlgeruch, welcher seinem Körper entströmt, der Wohllaut seiner Stimme, selbst die Embleme auf seinen Füssen sind indess nur der Widerschein der inneren Verklärung und Heiligung, der unbegränzten Weisheit und Tugend, gerade wie nach den Grundsätzen der katholischen Mystik die Glorie, d. h. der Strahlenkranz um das Haupt der Heiligen, den sie übrigens mit allen buddhistischen Heiligen und manchen heidnischen Göttern theilen und vielleicht von diesen entlehnt haben, nur Ausfluss und Ausstrahlung des inneren Lichtes ist und wie die Gluth der Andacht im Moment höchster Verzückung die Stigmatisirung bewirkt und das in brünstiger Sehnsucht angeschaute Bild der Wundenmaale und Marterwerkzeuge nach aussen treibt und auf der Oberfläche des Körpers ausprägt, sintemal dies an unzähligen Devoten und Devotinnen, Heiligen und Heiliginnen beobachtet worden ist.

Alle übrigen Wesen, selbst die Archats, Pratyêka-Buddhas und Bôdhisattvas sind noch irgendwie im Wissen und Wollen und in der Ausführung des letzeren beschränkt; nur die Intelligenz und die Macht des vollendeten Buddha ist schlechterdings unbegränzt, unwiderstehlich, Alles durchdringend. Er allein ist völlig frei, rein, abgelöst, unbedingt, allwissend und allmächtig: er allein besitzt die höchste, die ganze, die vollkommene Bôdhi.

Sehr zahlreich sind die Bestandtheile, Attribute, Bedingungen und Bestimmungen derselben: es ist ein Wust von Kategorien, Definitionen und Distinctionen.[1])

1) Die freilich spätere *Pradschnâ pâramitâ* (bei Schmidt „Ueber das Mahâjâna" l. c. 207) lässt sich nach ihrer Art so über den Begriff der Bôdhi aus: „Es ist beim Tathâgata in demjenigen, dass er, das allerhöchste, wahrhaft-rein vollendete Bôdhi vollführend, offenbarlich Buddha geworden ist, nicht das geringste Seyn vorhanden; deswegen wird es das allerhöchste, wahrhaft-rein vollendete Bôdhi genannt. Dieses Seyn auch gleich, und weil es weder die geringste Ungleichheit, noch auch Gleichheit hat, wird es das allerhöchste, wahrhaft-rein vollendete Bôdhi genannt. Dieses allerhöchste, wahrhaft-rein vollendete Bôdhi ist sich im Nicht-Ich-Seyn, im Nichtlebendes-Wesen-Seyn, im Nicht-Leben-Seyn und Nicht-Persönlichkeit-Seyn völlig gleich; es ist, durch alles Seyn der Tugenden (*Pâramitâs*) offenbarlich durchgegangen seyend, Buddha geworden. In Betreff dessen, dass alles Seyn der Tugenden „Seyn der Tugenden" ge-

Als wesentliche Bestimmungen der Bôdhi sind zu unterscheiden:

1) Die 37 begleitenden Bedingungen der Bôdhi (*Bhôdipakschika dharma*),

2) die sogenannten 18 Bedingungen der Unabhängigkeit (*Avênika dharma*),

3) die 4 Vertrauen oder Unerschrockenheiten (*Vâiçâradya*),

4) die 10 Kräfte des Buddha (*Bala*).

1) Die 37 begleitenden Bewegungen des Bôdhi gelten nicht für ausschliessliches Eigenthum des wahrhaft gewordenen Buddha, sondern gehören sämmtlich noch zur Ausstattung des Bôdhisattva;[1]) einigen von ihnen sind wir schon unter den Fähigkeiten und Vorzügen des Archat begegnet. Sie zerfallen wiederum in sieben Abtheilungen, nämlich: die 4 Handlungen oder Zustände des Gedächtnisses (*Smrityupasthâna* oder *Smriti* schlechtweg); die 4 vollkommenen Entsagungen (*Samyakprahâna*); die 4 Principien der Wunderkraft (*Riddhipâda*); die 5 Organe (*Indrya*); die 5 Kräfte (*Bala*), doch zu unterscheiden von den obigen 10 Buddhakräften; die 7 Stufen oder Elemente der Bôdhi (*Bôdhyanga*); die 8 Wegtheile oder der erhabene Weg (*Arya mârga*) mit den acht Theilen, die wir schon als Begabungen des Archat kennen gelernt. Da dieselben gleichsam nur die untergeordnete, unvollkommene Bôdhi ausmachen und die Bedeutung einzelner noch keinesweges mit Sicherheit festgestellt ist, so dürfen wir uns der weiteren Aufzählung enthalten.[2])

nannt wird, hat der Tathâgata erklärt, dass dieses Seyn Nichtseyn sey; deswegen wird es das Seyn der Tugenden genannt."

1) Lotus 269. Werden dagegen die spezifischen Unterschiede des Buddha vom Bôdhisattva angegeben, so findet man — soviel mir bekannt — nie die 37 begleitenden Bedingungen mit aufgeführt.

2) Jene 7 Abtheilungen sind zuerst durch Klaproth (Foe K. K. 286) in einem chinesischen Originale aufgefunden. Vgl. Burnouf Lotus 430, welcher daselbst anzunehmen scheint, dass die 4 Unerschrockenheiten oder Vertrauen auch zu den 37 begleitenden Bedingungen der Bôdhi zu rechnen seyen. Dem widersprechen aber die meisten bis jetzt bekannten Autoritäten. So das alte Sûtra bei Burnouf Intrd. 85: les quatre soutiens de la mémoire, les quatre abandons, complets, les quatre principes de la puissance surnaturelle, le cinq sens (Organe), les cinq forces, les sept éléments constitntifs de l'état de Bôdhi, la voie sublime composée de huit parties. Desgl. Rgya tscher rol pa II, 42—44 und Hardy

2) Die 18 Bedingungen der Unabhängigkeit (*Avênika*) lassen sich also zusammenfassen: die Wissenschaft des allerherrlichsten Buddha ist unwiderstehlich: 1) hinsichts der Vergangenheit, 2) der Zukunft, 3) der Gegenwart. Kraft dieser drei Bedingungen vollbringt er keine Handlung, weder: 4) des Körpers, noch 5) der Zunge, noch 6) des Gedankens, welche nicht durch jene Wissenschaft bestimmt und geleitet würde. Kraft dieser sechs Bedingungen erfährt er kein Hinderniss (vermag ihm nichts zu widerstehen) weder: 7) in seinem Willen, noch 8) in der Lehre und Ausbreitung des Gesetzes, noch 9) in seiner Macht, noch 10) in seiner Meditation, noch 11) in seiner Weisheit, noch 12) in seiner Befreiung. Kraft dieser zwölf Bedingungen ist er frei und unabhängig: 13) von böser Absicht, 14) von Gewaltthätigkeit, 15) von Unwissenheit, 16) von Uebereilung, 17) von zweckloser Geistesthätigkeit, 18) von Vernachlässigung.[1])

3) Die 4 Arten oder Gründe des Vertrauens (*Vâiçâradya*), welche dem Tathâgata zugeschrieben werden, sind: 1) dass er alle Gesetze ergründet, 2) dass er sich von allen Lastern losgemacht, 3) dass er alle Hindernisse erkannt hat, welche der Beschauung entgegenstehen, 4) dass sein Gesetz seinen Zweck, die Vernichtung des Schmerzes, erfüllt hat.[2])

4) Als die höchsten und heiligsten intellectuellen und moralischen Attribute und Errungenschaften scheinen von allen Buddhisten die 10 Kräfte angesehen zu werden, nach denen der wahrhaft erschienene und vollendete Buddha auch der „Zehnkräftige“ (*Daçabala*) zubenannt wird. Sie pflegen in den Verzeichnissen seiner Eigenschaften in erster Reihe zu stehen,[3]) und

II, 497 flg., wo man alle 37 aufgeführt, oder ihrer Bedeutung und Wirkung nach umschrieben findet. Indess scheint Hardy die zweite Gruppe derselben irrthümlich *Samyak pradhâna* (great objects) zu betiteln. Ueber die 8 *Bôdhyan ga,* Lotus 796 flg.

1) Lotus „Sur la valeur du mot *Avênika*“ Appendice IX, 648—652. In der Bestimmung der letzten 6 *Avêni ka* weicht Hardy II, 381 davon einigermassen ab.

2) Lotus 402.

3) So Rgya tscher rol pa II, 155: En possession des dix forces d'un Tathâgata, en possession des quatre sécurités (Vâiçâradya), en possession des dix-huit substances non mêlées (Âvênika). Ibd. II, 370. Burnouf I, 470: Le Bôdhisattva — n'a pas acquis les dix for-

vorzüglich ihretwegen schmückt ihn das Beiwort der „Allwissende" (*Sarvadjna*). Aus der Vergleichung dessen, was bis jetzt über sie zu Tage gefördert ist, ergiebt sich als Begriffsbestimmung jeder einzelnen Folgendes.[1]) Der Buddha besitzt:

1) Die Kraft der Wissenschaft der zulässigen und nicht zulässigen Sätze, d. h. er weiss, was recht und unrecht, moralisch zu billigen oder zu verwerfen ist.[2])

2) Die Kraft der Wissenschaft — oder wie wir sprechen — die Kenntniss von den Folgen oder der Vergeltung der Werke.

3) Die Kenntniss der verschiedenen Elemente (*Dhâtu*)[3])

4) Die Kenntniss der Neigungen und Gedanken aller Wesen.

5) Die Kenntniss des verschiedenen Maasses der Folgen, die sich aus den Bestimmungen oder Entschlüssen des Handelns ergeben, d. h. der Buddha kennt die sittliche Führung aller athmenden Wesen und weiss, welche Folgen sich aus derselben bei jedem von ihnen in verschiedenem und ungleichem Maasse — je nach der Mischung und dem jedesmaligen Verhältnisse von Schuld und Verdienst — entwickeln werden. An sich ist sie nach unserer Anschauungsweise schon in der zweiten Buddhakraft enthalten.[4])

6) Die Kenntniss der Beschauungen in allen ihren Zweigen

ces d'un Tathâgata, les quatre intrépidités d'un Tathâgata, les dix-huit conditions distinctes d'un Bouddha. Vgl. Hardy I, 291.

1) Die Hauptuntersuchung ist von Burnouf „Sur les dix forces d'un Bouddha" Appendice XI, zum Lotus 781—796. Zu vergleichen Hardy II, 380 u. Rgya tscher rol pa II, 46.

2) Nach Hardy: The wisdom that understands what knowledge is necessary for the right fulfilment of any particular duty, in whatsoever situation. Foucaux's Uebertragung nach dem tibetanischen Texte „la force de la science du stable et instable" trifft nur dann zu, wenn man stable und instable im sittlichen Sinne nimmt, was als moralischer Grundsatz hingestellt und aufrecht erhalten werden kann oder nicht.

3) Ist bei Foucaux und Hardy die vierte, und wird von beiden als „Kenntniss der verschiedenen Gegenden oder Welten" gefasst.

4) In den Verzeichnissen bei Hardy und Foucaux kommt sie nicht vor. Burnouf zum „Lotus" 788 bestimmt den Unterschied der zweiten und dieser fünften Buddhakraft mit folgenden Worten: „L'une est générale et absolue, l'autre est particulière et relative; l'une atteint le résultat définitif, l'autre mesure et apprécie des conséquences partielles et passagères.

und Graden und Erfolgen, wie dieselben von der Gesammtheit der Wesen und von den einzelnen ins Besondere ausgeübt werden.

7) Die Kentniss der guten und schlechten Werkzeuge, d. i. die Kenntniss der grösseren oder geringeren Stärke der Fassungsvermögen der Creaturen und zunächst der jedesmaligen Zuhörer, eine Kenntniss, durch welche die pädagogische Meisterschaft des Buddha bedingt wird.[1])

8) Die Kenntniss der früheren Wohnungen, d. h. die Erinnerung an die vergangenen Existenzen seiner selbst und aller andern Geschöpfe.

9) Die Kenntniss des Sinkens in die Existenz und der Geburten. Sie unterscheidet sich von der vorigen dadurch, dass sie sich entweder zugleich auf Vergangenheit und Zukunft oder, wie es am wahrscheinlichsten ist, nur auf die Zukunft bezieht.[2])

10) Die Kenntniss der Wege und Mittel, wie der Sündenschmutz vertilgt werden kann.

Der Leser hätte mit der Aufzählung des Einzelnen verschont werden können, doch dürfte es von der andern Seite nicht überflüssig seyn, an der Behandlung des höchsten Begriffes absolute Weisheit und Macht zu zeigen, wie die buddhistische Scholastik auch ausserhalb der eigentlichen Metaphysik verfährt, obwohl jene Bestimmungen und Unterschiede, ohne Commentar hingestellt, oft ganz unverständlich und selbst mit Hülfe des Commentars bisweilen einem europäischen Verstande sehr wenig verständlich sind. Es fehlt auch hier natürlich nicht an müssigen Wiederholungen, — wenigstens scheint der Unterschied einzelner Prädicate ganz unsagbar —, noch an groben Widersprüchen, auch abgesehen davon, dass jede einzelne Eigenschaft, wenn sie als absolut, als unbedingt ausgesagt wird, eigentlich schon alle anderen denkbaren Eigenschaften in sich schliesst. Auf der einen Seite werden z. B. die zehn Buddhakräfte ausdrücklich und nachdrücklich nur dem wahrhaften Buddha als die letzte, reife Frucht seiner Vollendung vindicirt, andrerseits haben wir mehrere derselben schon unter den Attributen des Archat angetroffen und wenn buddhistische Dialectiker dies von den übrigen nicht zugeben sollten, so müssen

1) Ihr entspricht bei Hardy vermuthlich No. 6, der jedoch eine ganz andere Bedeutung gegeben wird.

2) So wird sie bei Hardy l. c. gedeutet.

sie es jedenfalls von der 8ten, der Erinnerung an die früheren Wohnungen, da dieselbe als die 5te der übernatürlichen Einsichten (*Abhidjnas*) des Archat nicht blos dem Begriffe nach wiederkehrt, sondern auch daselbst genau mit dem nämlichen Worte bezeichnet wird.

So hat die buddhistische Theologie den historischen Buddha, den Königssohn von Kâpilavastu, den grossen Muni aus dem Stamme der Çâkja, der die erste Brüderschaft des gemeinsamen Lebens gestiftet und alle Stände zur Befreiung durch Busse und Enthaltsamkeit berufen, zu einem Gedankendinge, einer Abstraction oder vielmehr einem Chaos von Abstractionen gemacht, wie ähnlich die christliche schon vor den Concilen den geschichtlichen Christus, den Sohn des Zimmermanns, der gegen die pharisäischen Pfaffen in die Schranken getreten ist, wie der Buddha gegen die brahmanischen, und unter Pontius Pilatus den Tod erlitten hat,[1]) zu einem dogmatisch-metaphysischen Wesen umzugestalten begann. Bei alledem hält sie — wenn wir von den völlig ausgearteten Systemen absehen — streng daran fest, dass der Buddha wirklicher Mensch und nur Mensch gewesen, dass ferner die Bôdhi nicht göttliche Offenbarung und von oben her kommende Inspiration, sondern innere Erleuchtung und lediglich Product der eigenen Tugend und Reinheit sey, — zwei Sätze, die ursprünglich und fern von aller scholastischen Zuthat nichts weiter besagten, als dass der in und durch sich vollendete Weise das schlechthin Höchste für den Menschen ist. Wie nun freilich ein solches Register von Vollkommenheiten als wirklicher Mensch habe existiren können und wie sich die angebliche Allwissenheit und Allmacht der Buddhas mit dem vertrage, was die Legende und selbst die kirchlich-recipirte Tradition von den Irrthümern, Täuschungen und körperlichen Schwächen und Leiden berichtet, denen der zuletzt vorübergegangene Erlöser unterworfen gewesen, das begreift nur die Einfalt und die Sophistik.

Der Buddha, als der Inbegriff aller Vollendung, ist natürlich die oberste Sprosse in der Stufenleiter der Heiligkeit und der himmlischen Hierarchie, die von der irdischen durch keine strenge Gränzlinie geschieden, vielmehr im Glauben dergestalt mit ihr verbunden und confundirt ist, dass sie nur deren Fortsetzung bil-

1) Tacit. Annal. XV, 44.

det und dass die geistliche Carrière im stätigen Fortschritte — wenn auch nicht in einer Lebensdauer — vom Noviziate bis zur Buddhawürde hinaufführt, und wir verlassen damit die höheren Sphären der theologischen Fiction, um in den niedern Dunstkreis der bürgerlichen Moral hinabzusteigen, die nicht dem scholastischen, sondern dem historischen Buddha angehört.

Das Laienthum und die Moral.

Enthaltsamkeit und geistliches Leben sind die einzige Thür zum Heil und sie steht Allen offen, — hätte sich das Buddhathum in der Praxis ganz streng auf die Durchführung dieses seines moralischen Grundgedankens beschränkt und beschränken können, so würde es nur zur Gründung eines neuen Ascetenordens geführt haben, der allerdings neben den älteren brahmanischen sich durch eine sehr erweiterte Sphäre und demokratische Tendenz hervorgethan hätte, aber wohl nie über die Gränzen Hindustans hinausgedrungen, nie zu weltgeschichtlicher Bedeutung gelangt wäre. Indess lag in seiner Idee, seinem Ursprunge, seiner Stellung zum Brahmanenthume von Anfang an die Richtung, ja die Nothwendigkeit, in steter Verbindung mit den Hausvätern, den Familiensöhnen, den Weltlichen zu bleiben und diese so eng als möglich an den Orden zu knüpfen. Denn zuvörderst war ja der Buddhismus seiner socialen und historischen Wurzel nach eine Reaction, ein Protest gegen die exclusive brahmanische Hierarchie, wie gegen die gelehrte Schulphilosophie, ein Appell an die Menge, an die unteren Classen, an das Volk, und es kam darauf an, das Laienthum, das mit allen jenen tausend Fesseln des Aberglaubens und Cärimonialwesens an die herrschende Priesterkaste gekettet war, zu sich herüberzuziehen. Und auch abgesehen hiervon, kann keine Genossenschaft geistlicher Bettler und Bettlerinnen für und durch sich allein bestehen, sondern hat Gabenspender, Wohlthäter, Beschützer nöthig, die für sie arbeiten und erwerben, und es wird sich daher bei Bettelorden, namentlich wenn sie eine populäre Tendenz verfolgen, leicht die

Neigung entwickeln, sich durch Laienbrüder und Laienschwestern zu verstärken, d. h. besitzende und erwerbende Laien zu ihren Verwandten und Familiaren zu machen. Endlich ist ja Mitleiden und Erbarmen mit aller Creatur die Seele des Buddhismus; wie hätte er also nicht daran denken sollen, auch für diejenigen ein Rettungsmittel zu suchen, denen die Nothwendigkeit oder gebiebieterische Verhältnisse den Eintritt in den geistlichen Stand nicht gestatteten: dem Hausvater und der Hausmutter, die für ihre Kinder, den Kindern, die für ihre Eltern zu sorgen haben, den Dienern und Sclaven, deren Wille durch ihre Herren bestimmt wird, kurz Allen, die sich dem Weltleben nicht entziehen dürfen oder können? Auch sie sollen an der Erlösung Theil nehmen und auf den „Pfad“ hingeleitet werden. Denn sind sie gleich durch früher begangene Sünden für diesmal vom Eingang ins geistliche Leben und damit von der Hoffnung auf sofortige, definitive Befreiung aus dem Kreislaufe der Wanderung ausgeschlossen, so hindert doch nichts, dass sie sich schon jetzt Tugendverdienst erwerben, um dereinst in künftigen Geburten des Bettlermantels und durch ihn des letzten, höchsten Heiles theilhaftig zu werden. Da der Buddhismus Alles, was athmet, aus dem stürmischen Meere der Schmerzen in den Hafen der Ruhe befördern will und da andererseits nach indischer Anschauung die menschliche Laufbahn nicht mit einer einzigen Existenz abschliesst, sondern deren unendlich viele umfasst, die alle durch das Gesetz der Vergeltung oder der moralischen Causalität zur Einheit verbunden werden, so war es nicht nur nicht inconsequent, sondern positiv folgerecht, wenn er denjenigen, die er nicht in sein Fahrzeug aufnehmen und sogleich ans andere Ufer übersetzen konnte, wenigstens die Richtung angab, welche verfolgend sie nach und nach, getragen von der Kraft der guten Werke und dem Wellenschlage des Geburtswechsels, ins Jenseits der Befreiung gelangen mussten. Wenn daher die buddhistische Gemeinde im ersten Anfange vielleicht nur aus Mönchen und Nonnen, d. h. aus Bettlern und Bettlerinnen bestand, so wurde jedenfalls sehr bald und wie die Tradition es ohne Ausnahme darstellt, schon vom Religionsstifter selbst die Einrichtung getroffen, auch Mitglieder zuzulassen, die vom Gelübde der Keuschheit und der Armuth, wie vom Einsiedler- oder Klosterleben entbunden waren. Es sind dies die sogenannten Upâsaka's und Upâsikâs, wörtlich „Dabeiste-

hende" oder (der Reinheit und Entsagung) „sich Nähernde," gewöhnlich durch Devote, Gläubige, Laienbrüder und Laienschwestern übersetzt. Es wird oft in den Legenden des vierfachen Gefolges oder der vier Classen von Verehrern des wahrhaft-erschienenen Buddha gedacht; damit sind gemeint die Bhixu und Bhixunî, die Upâsakas und Upâsikâs. Was hat man im Stande des geistlichen Bettlers zu thun? — lautet einmal die Anfrage in einer solchen. — „Man muss während seines ganzen Lebens das Gelüde der Keuschheit beobachten." — Das ist unmöglich; giebt es kein anderes Mittel? — „Es giebt eins: man wird Upâsaka." — Was hat man im Stande des Upâsaka zu thun? — „Man muss während des ganzen Lebens die Neigung zum Mord, Diebstahl, zur Hurerei, zur Lüge und zu berauschenden Getränken unterdrücken."[1]) In der älteren Zeit gab es keine anderen weltlichen Bekenner des Buddha, als Upâsakas und Upâsikâs; später dagegen hat das Laienthum, namentlich in den Ländern, in welchen der Buddhismus Staatsreligion geworden ist, eine noch breitere Grundlage und dadurch jene Bezeichnung eine etwas veränderte Bedeutung erhalten, so dass jetzt die Upâsakas und Upâsikâs als Halbmönche betrachtet werden und eine Art von Mittelstufe zwischen den Priestern und dem übrigen Volke bilden.[2])

Man wird buddhistischer Laie, indem man die drei Formeln der Zuflucht und die fünf grossen Verbote übernimmt.

Die drei Formeln der Zuflucht oder, wie sie auch genannt werden, die drei Stützen,[3]) sind das Gelöbniss, durch welches der Glaube und die Hingabe an den Buddha, sein Gesetz und seine Kirche übernommen und bezeugt wird. Sie lauten:

Ich nehme meine Zuflucht zum Buddha.

Ich nehme meine Zuflucht zur Lehre (*Dharma*).

1) Burnouf 281.

2) *Upâsaka*, chines. *Yeu pho se*, auch *Kiu sse* oder *Ly sing*, tibet. *Dge snen* (*Genjen*), mongol. *Ubaschi* (Halbmönch, welche Bedeutung auch das tibetanischen *Genjen* hat), *Ubaschanza* (Halbnonne). Der *Vadschra Atchârya* in Nepal, gegenwärtig daselbst fungirender und dominirender Weltpriester, scheint ursprünglich nichts weiter als *Upâsaka* gewesen zu seyn.

3) Im Sanskrit *Triçarana* oder *Çarana gamana*, singhal. *Tun-sarana*, chines. *San kueï*, siam. *Phra trai saranakhom*.

Ich nehme meine Zuflucht zum Verein der Geistlichkeit (zur Kirche, *Sangha*).[1])

Dieses Glaubensbekenntniss pflegt an den Bet- und Festtagen vor dem Bilde des Buddha und den Priestern wiederholt zu werden und ist bei den südlichen Buddhisten die bekannteste und gebräuchliste Gebetsformel. Im Lamaismus ist sie durch jenes viel besprochene sechssylbige Gebet: Om mani padmê hûm! das unter allen Gebeten auf Erden am häufigsten hergesagt, geschrieben, gedruckt und zur Bequemlichkeit der Gläubigen auch durch Maschinen abgehaspelt wird, in den Hintergrund' gedrängt worden, obwohl sie auch hier oft noch den Anfang der Litaneien, Beichten, Segensformulare u. dgl. bildet.

Die fünf grossen Verbote kennen wir bereits; es sind die fünf ersten, an die auch der Geistliche gebunden ist und deren Uebertretung die Buddhisten nach ihrer Redeweise die fünf Sünden (*Pantschaklêça*) und deren Erfüllung sie andrerseits die fünf Tugenden (*Pantschaçîla*) nennen, nämlich:

1) nichts zu tödten, was Leben hat,
2) nicht zu stehlen,
3) keine Unkeuschheit zu begehen,
4) nicht zu lügen,
5) nichts Berauschendes zu trinken,

wobei sich von selbst versteht, dass dem Laien nicht Keuschheit im weitesten Sinne, d. h. Enthaltung vom Weibe überhaupt, sondern nur Meidung von Ehebruch und Unzucht zugemuthet und geboten wird.

Mit diesen fünf Gesetzesvorschriften, zu deren Beobachtung sich der Upâsaka verpflichtet, die er auswendig lernt und ebenfalls bei den öffentlichen Beichten und Opfern und Cärimonien hersagt, ist indess natürlich der Kreis seiner Pflichten keinesweges schon beschlossen, sondern öffnet sich weiter und weiter, um ihm Gelegenheit zu geben, über die fünf guten Werke hinaus, die ihn nur gegen die Wiedergeburt in den Höllenregionen sicher stellen, sich geistliches Verdienst zu erwerben. Zuvörderst beläuft sich schon die Zahl der allgemeinen buddhistischen Gebote, d. i. derer, welche sowohl für den simplen Laien, wie für den

1) Burnouf I, 80 u. 630. Foe K. K. 324. Davy 226. Hardy I, 23. Pallegoix I, 474.

Geistlichen gelten und in vieler Beziehung Grundpfeiler des buddhistischen Moralcodex sind, auf zehn. Es sind nicht jene zehn (*Daçaçila*), welche dem Novizen bei seiner Aufnahme von dem geistlichen Vater übergeben werden, sondern nur die vier ersten derselben kehren auch hier, wie in den verschiedensten Verzeichnissen der Disciplinar- und Sittengesetze wieder.

Die buddhistische Ethik nimmt im Allgemeinen zehn Arten von Sünden an (*Duçtscharitra*, d. h. schlechte Handlungen), von denen die drei ersten dem Körper, die folgenden vier der Rede und die drei letzten dem Gemüthe angehören. Diese Unterscheidung von Sünden des Leibes, der Zunge und des Herzens ist in ihr durchgreifend, wiederholt sich auch bei anderen Gelegenheiten und bei der Aufzählung anderweitiger Untugenden und Mängel, findet sich übrigens auch bei den Parsen und Manichaern, wie bei den Brahmanen, bei den letzteren jedoch so vereinzelt, dass man wohl voraussetzen darf, dieselbe sey nicht ursprünglich brahmanisch.[1]) Die Sünden des Körpers sind: 1) Mord, d. h. Tödtung des Lebendigen, 2) Diebstahl, 3) Unzucht und Hurerei; die der Rede: 4) Lüge, 5) Verläumdung, 6) Fluch- und Schmähworte, 7) unreines und unnützes Geschwätz; die des Gemüths: 8) Begehrlichkeit und Habsucht, 9) Bosheit (Neid, Zorn, Rachsucht), 10) schlimme Ansichten, d. h. Aberglaube, Zweifelsucht, Ketzerei.[2]) Der positive Inhalt und die Form der zehn buddhistischen Gebote ergiebt sich hieraus von selbst.

Ob der buddhistische Decalog in einem historischen Zusammenhange mit dem mosaischen steht, dem er, wie man sieht, sich ziemlich nahe anschliesst, so dass sich die Mehrzahl der Gebote

1) Weber „Die neuesten Forsch. auf d. Gebiete des Buddhismus" p. 17 behauptet, dass diese dreifache Theilung der Sünden bei den Brahmanen noch nicht nachgewiesen sey. Sie findet sich b. Manu lib. XII, § 4 flg., wo die Aufzählung der zehn Sünden ganz mit der buddhistischen übereinstimmt. Die Manichäer unterscheiden: Signandum manus, signandum oris und signandum sinus. Vgl. Lassen III, 414.

2) Lotus 446. Hardy II, 460. Sûtra der 42 Sätze l. c. 439. Der Weise und der Thor 35 u. a. Die vorkommenden Abweichungen scheinen nur in der grösseren oder geringeren Genauigkeit der Uebersetzung zu liegen.

in beiden leicht gegenseitig reduciren lässt,[1]) ob vielleicht die Religion Zoroasters hierbei Mittelglied gewesen, deren Speiseverbote ja ebenfalls fast genau mit den jüdischen übereinstimmen, nur dass sie im „Avesta" begründeter und darum ursprünglicher und älter, als im Pantateuch erscheinen, — darüber ist zur Zeit noch nichts festgestellt. Sollte dieser Zusammenhang gänzlich fehlen — wie ich glaube —, so würde daraus folgen, dass die creatürliche, heidnische, unerleuchtete, nur durch ihre eigene Intelligenz erleuchtete Vernunft hier einmal wieder zu ganz ähnlichen Resultaten gelangt sey, wie die inspirirte.[2])

„Die Upâsakas" — heisst es — „welche nicht aus Faulheit von den fünf Werken ablassen und auf zehnfache Weise Tugend üben, werden gewisslich der „Früchte" theilhaftig werden."[3])

Es könnten dem noch manche andere Bestimmungen und Normen hinzugefügt werden, durch welche die sittliche Führung des Laien geregelt werden soll. Indess lässt sich die buddhistische Sittenlehre durch Aufzählung einzelner und vereinzelter Gebote und Verbote nicht erschöpfen. Denn einerseits ist sie vielmehr eine Moral des Duldens, als des Handelns, andrerseits legt sie — ungleich der jüdischen — den Nachdruck nicht sowohl auf die Erfüllung der Gebote selbst, als auf die Gesinnung, aus welcher dieselbe hervorgeht. Nicht der äussere Wandel, sondern der Wandel des Gemüths ist ihr die Hauptsache und die als That hervortretenden Tugenden haben nur Werth, in so weit sie Ausdruck der inneren Beherrschung und Reinheit sind, und ist andrerseits der Geist, welcher Herr ist, gebändigt und gesittlicht, so werden auch seine Diener, die Organe, nur Sittliches vollbringen. So oft daher in den heiligen Schriften das Verdienst dessen gepriesen wird, der die Pflichtgebote erfüllt, so liegt dabei stets

1) Bei fünfen liegt die Uebereinstimmung auf der Hand; die ersten bei Moses sind in dem zehnten des Buddha enthalten.

2) „Il est bien difficile à comprendre," sagt Laboulaye in Bezug der buddhistischen Moral (Débats v. 13. April 1853), „que des hommes à qui la révélation a manqué aient pu s'élever aussi haut et s'approcher autant de la verité."

3) Sûtra der 42 Sätze l. c. Die fünf Werke (*Pantschaçîla*) werden häufig neben den zehn Tugenden (der Erfüllung der zehn Gebote) aufgeführt, ungeachtet die vier ersten beider ganz dieselben sind.

die stillschweigende Voraussetzung zum Grunde, dass jene äusserlich gesetzmässige Haltung in der inneren Zucht und Heiligung wurzelt. Es soll damit nicht geleugnet werden, dass später, dass gegenwärtig die Werkheiligkeit eine ähnliche Rolle in der buddhistischen Kirche spielt, wie in der katholischen; aber wo gäbe es eine Religion, die nicht zuletzt und irgendwie in Pharisäismus und Jesuitismus ausliefe?

Pflichten gegen Gott kennt natürlich das buddhistische Sittengesetz nicht, also nur Pflichten gegen sich selbst und gegen den Nächsten.

Da die Moral im Buddhathum ursprünglich mit der Disciplin zusammenfällt, so ist ihr Grundgedanke ebenfalls die Zucht, die Disciplinirung des Ich, der sich auch der Laie bis zu einem gewissen Grade hinzugeben hat. Wenn daher die Verehrer Gâutamas die Summe ihrer Sittenlehre in der bekannten, oft wiederholten, schon oben mitgetheilten Strophe zusammenfassen: „Alles Bösen Unterlassung, des Guten Vollbringung, Bezähmung der eigenen Gedanken, das ist die Lehre des Buddha,“ so fällt der Hauptaccent eigentlich auf das letzte Prädicat. Die Zähmung des Selbst, die Bändigung der Leidenschaften und Begierden, die Reinigung der Seele von schmutziger Sinnlichkeit und Selbstsucht, ist das erste, im Grunde das einzige Gebot. „Des Bösen Unterlassung“ und — was nach buddhistischem Sprachgebrauch dasselbe besagt — „des Guten Vollbringung“ sind nur die Folgen der Reinigkeit des Herzens.

An den Laien kann freilich nicht die Forderung gestellt werden, dass er die Leidenschaft in sich ertödte und das Nichts ergründe; doch auch er soll mit Hinblick auf die Eitelkeit und Vergänglichkeit der Güter und Genüsse seine Neigungen und Begierden mässigen und sänftigen, seinen Trieben und Wünschen keine Gewalt über sich gestatten und sich von ihnen nicht zu Lastern, zum Unrecht und Verbrechen hinreissen lassen.

In dem Maasse, in welchem das Gemüth gereinigt und die trennende, gehässige Kraft des Verlangens und der Selbstsucht gebrochen, Sinnlichkeit, Hass, Neid, Jähzorn, Geiz, Habsucht, Stolz, Ehrbegier u. s. w. gemildert und gesänftigt sind, wirst du des Wohlwollens und Erbarmens gegen alle Geschöpfe fähig.

Wohlwollen und Erbarmen, oder genauer allgemeine

Wesensliebe (*Mâitrî*)[1]) ist der positive Kern der buddhistischen Moral, der charakteristische Grundzug des Buddhismus überhaupt. Sie war es, die den Büsser der Çâkja zum Reformator machte; sie ist es, die seiner Lehre in die Herzen der Menschen Eingang verschafft hat. Lassen sich die Pflichten gegen sich selbst auf die Zügelung der Leidenschaften und Zähmung der Ichheit zurückführen, so wurzeln die Pflichten gegen den Nächsten in der Wesensliebe.[2])

Fragst du den Bekenner des Buddha: Wer ist denn mein Nächster? so wird er dir antworten: Jedes athmende Wesen. Die buddhistische Nächstenliebe erstreckt sich daher äusserlich weiter, als die christliche, denn sie umfasst nicht blos den Menschen, sondern auch das Thier. Man hat oft behauptet, dass beide nicht miteinander verglichen werden können, sondern grundverschieden seyen; ich kann diesen principiellen Unterschied nicht fassen.[3])

1) Chinesisch *Tse*. Der zukünftige Buddha *Mâitrêya* ist gleichsam eine Personification dieser Wesensliebe.

2) „Alle Tugenden erwachsen aus erbarmender Wesensliebe," heisst es in einem buddhistischen Spruche b. Schott 117.

3) Ich führe keinen Missionair und Theologen an, bei denen es sich von selbst versteht, dass die christliche Nächstenliebe etwas Apartes sey, sondern lasse einen Historiker reden. Dunker „Gesch. des Alterthums" II, 187 (der ersten Ausg.) sagt: „Die Liebe ist nach Buddhas System nicht, wie im Christenthum, um ihrer selbst willen oberstes Gebot, sondern ein Mittel, die Leiden der Welt zu vermindern, sie will nicht schlechthin die Selbstsucht vernichten, (?) sie will nicht für den Andern mehr leben, als für sich selbst, sie will nur mit Anderen klagen, und durch hülfreiche Gemeinschaft das Leben erträglicher machen." „Dass die Liebe um ihrer selbst willen im Christenthum oberstes Gebot sey," diese Behauptung ist nichts, als pure Phrase, denn im Christenthum, wie im Buddhismus, wird die Liebe nicht ihrer selbst willen, sondern der Menschen, der Geschöpfe wegen geboten. Wenn ferner der Unterscheidungsgrund aufgestellt wird, „dass die buddhistische Liebe nicht schlechthin die Selbstsucht vernichten wolle," so widerlegt sich der Verfasser selbst fünf Zeilen tiefer, wo er als Lehre des Buddha den Satz vorträgt: „Allen seinen Mitmenschen gegenüber muss man ohne Selbstsucht seyn." u. s. w. Vgl. Burnouf z. Lotus p. 300: „Je n'hésite pas à traduire par charité le mot mâitrî, qui exprime non pas l'amitié ou le sentiment d'affection particulière qu'un homme éprouve pour un on pour plusieurs de ses semblables, mais ce sentiment universel qui fait qu'on est bienveillant pour tous les hommes en général et toujours disposé à les secourir."

Denn beide stellen genau dieselben Anforderungen, nur dass, wie gesagt, die erstere äusserlich weiter reicht und sich dadurch auf ein Gebiet ausdehnt, welches der anderen fehlt, eben dadurch aber auch ins Unnatürliche und Phantastische hineingeräth. Der Christus gebietet, unsere Feinde zu lieben, wohl zu thun denen, die uns hassen, beleidigen und verfolgen; ganz ebenso der Buddha. Der Christus hat es für den reinsten Ausdruck, für den höchsten Beweis der Liebe erklärt, dass man sein Leben lasse für die Brüder; der Buddha befiehlt, das Leben selbst für die wilden Thiere zu opfern. Abgesehen von dieser echt indischen Maasslosigkeit und Uebertreibung, liegt der Unterschied nur in der Interpretation, in der Auffassung, im Gegensatz der orientalischen und occidentalischen Anschauung. Uns bewährt sich die Liebe vorzugsweise im Ringen, Handeln und Schaffen, den Indern mehr im Leiden, Dulden und Opfern; wir knüpfen daher positivere Vorstellungen an das christliche Gebot der Nächstenliebe, als jene an das buddhistische. Ueberhaupt tritt die Aehnlichkeit der buddhistischen und christlichen Sittenlehre schlagend hervor, wenn wir diese letztere nicht mit europäischen Augen ansehen, wie wir von Jugend auf gewohnt sind, sondern sie in ihrem Grund und Kern erfassen, da, wo ihre Herkunft aus der essenischen Busse und Ascese sich noch deutlich kund giebt, in Aussprüchen, wie: „Seelig sind die Sanftmüthigen, die Friedfertigen, die Barmherzigen, die geistlich Armen u. s. w.; so dir jemand einen Backenstreich giebt, so biete ihm die andere Wange auch dar; sorget nicht für den anderen Morgen; habt nicht lieb die Welt, noch was in der Welt ist; es ist eher, dass ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher ins Himmelreich komme; niemand soll zwei Schuhe haben“ u. s. w.

Schematisirt erscheint später der Begriff der buddhistischen Sittlichkeit in den schon oben erwähnten sechs Vollkommenheiten oder Kardinaltugenden, „die ans andere Ufer führen“ (den *Pâramitâs*). Die erste derselben, die Tugend des Mitleids oder der Almosen (*Dâna*) ist eben der unmittelbare Ausdruck, die practische Durchführung der buddhistischen Wesensliebe; denn sie besteht, wie wir schon wissen, keinesweges blos in der gewöhnlichen, bürgerlichen Freigebigkeit und Wohlthätigkeit, sondern in der unbegränzten Hingabe und Aufopferung aller Güter, selbst des Lebens für das Wohl der Mitgeschöpfe. Ihr Endziel ist die

Ausrottung der Selbstsucht, oder, wie es im buddhistischen Style heisst, „sie führt zur vollkommenen Reife des egoistischen Wesens." Die zweite Tugend die Moralität (*Çila*), vertilgt die Leidenschaft und Begier, „führt zur vollkommenen Reife des lasterhaften Wesens." Die dritte, ~~die Geduld (*Kschânti*)~~, „führt zur vollkommenen Reife eines Wesens, dessen Geist von Bosheit verdorben ist, vernichtet jede Art von Böswilligkeit, Schadenfreude, Stolz, Ueberhebung und Anmassung." Die vierte, der Muth oder die Energie (*Vîrya*), „belebt alle schlummernden Tugendkeime und führt zur vollkommenen Reife des trägen Wesens." Die fünfte, die Beschauung (*Dhyâna*), „führt zur vollkommenen Reife eines Wesens von flatterhaftem und zerstreutem Geiste;" die sechste endlich, die Weisheit (*Pradschna*), „zur vollkommenen Reife eines Wesens von falscher Einsicht, zerstört den Irrthum, die Unwissenheit, die Vorurtheile und Ketzereien."

Bis zum Jenseits der Vollkommenheit, bis zur Transscendenz — als Pâramitâs — übt freilich diese Tugenden nur der Bôdhisattva; doch Jeder kann und soll nach Maassgabe seiner Kraft dem Ideale nachstreben, und so gelten denn diese Tugendnormen, wenn auch nur im geringsten Grade, selbst für den Hausvater, den Laien.[1])

Die Ethik des guten Gesetzes kann schon jetzt aus reineren Quellen geschöpft werden, als die übrigen Theile der Lehre, namentlich aus den singhalesichen „Fusstapfen des Gesetzes" (*Dhammapadam*)[2]) und im Einzelnen aus den Inschriften Piyadasis.

Die ersteren sind eine hochgeschätzte, canonische Sammlung moralischer Sentenzen, eigentlicher Sûtras, die der Religionsstifter bei verschiedenen Gelegenheiten und an verschiedenen Orten ausgesprochen haben soll und die später in einem Büchlein vereinigt worden sind, das auf wenigen Blättern den Kern der Sittenlehre enthält. Mag dasselbe als Ganzes auch höchstens bis zum Con-

1) Burnouf „Sur les six perfections," Appendice VII zum Lotus p. 544—553. Barthélemy St.-Hilaire „Du Bouddhisme" 139—142. Später werden auch wohl 10 *Pâramitâs* angenommen, und jede derselben in drei Sufen getheilt. Hardy II, 101.

2) Im Pâli mit lat. Uebersetzung herausg. von Fausböll. Hafniae 1855. Ins Englische schon früher von Gogerley übertragen.

cil von Pâtaliputtra und vielleicht nicht einmal bis zu diesem hinaufreichen, so ist es doch wahrscheinlich die älteste buddhistische Religionsurkunde, die bis jetzt in Europa veröffentlicht worden und aus der uns, wie aus keiner anderen, der Buddhismus in seiner alten unmythologischen und undogmatischen Einfachheit und Reinheit, in seiner lauteren sittlichen Haltung entgegentritt, wie der folgende kurze Auszug zeigen mag:[1])

„Wer sich selbst besiegt, der ist der beste unter den Siegern. Sich selbst besiegen ist mehr, als tausend mal tausend Feinde im Kampfe überwinden. Wer sich selbst zügelt und bändigt, dessen Sieg kann weder ein Gott, noch ein Gandharva, weder der Mâra, noch Brahmâ in Niederlage verwandeln. Den wuchernden, flatternden, schwer zu bewachenden, schwer zu lenkenden Gedanken bringt der Weise in gerade Richtung, wie der Waffenschmidt den Pfeil. Das Wasser leiten die Röhrenmeister, den Pfeil bearbeiten die Waffenschmiede, das Holz die Zimmerleute, sich selbst zähmen die Weisen. Wie der Fels unbeweglich im Sturme dasteht, so wird der Weise von Tadel und Beifall nicht bewegt. — Heilsam ist die Enthaltsamkeit des Körpers, heilsam die Enthaltsamkeit der Rede, heilsam die Enthaltsamkeit des Gemüths. Aus dem Verlangen entsteht Traurigkeit, aus der Traurigkeit Furcht; wer vom Verlangen befreit ist, der empfindet weder Traurigkeit, noch Furcht. Kein Feuer ist gleich der Begier, keine Gefangenschaft gleich dem Hasse, kein Netz gleich der Leidenschaft, kein Strom gleich dem Verlangen. Die Sinnenlust des stumpf Dahinlebenden wächst wie die Malve; hin und her läuft er, eine Frucht suchend, wie der Affe im Walde. Wen in der Welt die giftige Begier überwindet, dessen Schmerzen mehren sich; wer aber die wilde Begier überwindet, dessen Schmerzen fallen nieder, wie die Regentropfen von der Lotusblume. Daher rottet die Wurzel der Begier aus, damit der Versucher (der *Mâra*) euch nicht wieder und wieder knicke, wie der Fluss das Schilfrohr. Wie der Baum, auch wenn er gekröpft wird, von neuem wächst, so lange die

1) Knighton „The history of Ceylon" 77: „In the ***Dhamma Padan*** we have exemplefied a code of morality, and a list of precepts which for pureness, excellence and wisdom is only second to that of the divine lawgiver himself." Hardy I, 169: „A collection might be made from the precepts of this work, that in the purity of its ethics could scarcely be equalled from any other heathen autor." Vgl. ibd. 28 flg.

Wurzel unversehrt ist, so kehrt der Schmerz immer wieder, wenn nicht der Hang zur Lust ausgerottet ist. — Den Zorn lege der Mensch ab, den Hochmuth lege er ab, jede Fessel zerbreche er. Wer den aufsteigenden Zorn zurückhält, wie den rollenden Wagen, den nenne ich einen Wagenlenker. Vor dem Zorne des Körpers, vor dem Zorne der Rede und dem Zorne des Gemüthes sollt ihr euch hüten. „Er hat mich mit Schmähungen überhäuft, er hat mir Gewalt angethan, er hat mich besiegt, mich beraubt!“ wer so denkt, dessen Jähzorn wird nicht gestillt. Denn nie wird der Zorn durch Zorn gestillt, sondern durch Versöhnlichkeit, das ist ewiges Gesetz. Die Bösen sehen nicht ein: wir werden hier sterben; wer das aber einsieht, dessen Zanksucht hat ein Ende. — Wachsamkeit ist der Weg der Unsterblichkeit, Trägheit der Weg des Todes. Die Wachsamen sterben nicht, die Trägen sind schon wie Todte. Der Trägheit jagen die Thoren nach, die Wachsamkeit hütet der Weise wie seinen besten Schatz. Einen Tag der Kraft und Anstrengung leben, ist besser, als hundert Jahre der Ohnmacht und Schlaffheit. Befleissigt euch der Wachsamkeit, bewahrt euer Herz und entreisst euch der unwegsamen Welt, wie der Elephant dem Sumpfe, in welchem er stecken geblieben. — „Alle Creaturen sind ohne Bestand,“ wer das erkennt, wird frei im Schmerze; „alle Creaturen sind voll Schmerz,“ wer das erkennt, wird frei im Schmerze; „alle Creaturen sind ihrer selbst nicht mächtig,“ wer das erkennt, wird frei im Schmerze; das ist der Weg, der zur Reinigung führt. Wer die Welt ansieht, wie eine Wasserblase, wie ein Luftbild, den erblickt der König des Todes nicht. Welche Lust, welche Freude ist in dieser Welt? Siehe die wandelbare Gestalt, den mit Beulen bedeckten, aufgetriebenen, kranken Leib, in welchem keine Festigkeit und Beständigkeit ist. Vom Alter wird diese Gestalt aufgelöst, die zerbrechliche, das Nest der Krankheiten; der faulende Körper berstet, der Tod ist sein Leben. Welche Freude gewährt es, diese weissen Knochen zu sehen, die weggeworfen werden, wie die Kürbisse im Herbst? „Ich habe Söhne, ich habe Schätze,“ denkt der Thor, denn er ist nicht einmal seiner selbst mächtig, geschweige denn seiner Söhne und Schätze. „Hier werde ich während der Regenzeit wohnen, hier in der kalten und in der heissen Jahreszeit,“ denkt der Thor und sorgt, denn er sieht die Hindernisse nicht. Ihn, der um seine Söhne und sein Vieh besorgt ist, den

Mann mit gefesseltem Herzen reisst der Tod hinweg, wie der Waldstrom das schlafende Dorf. Nicht Söhne, nicht Vater, nicht Verwandte können ihm helfen; wen der Tod ergreift, den retten die Blutsfreunde nicht. — Jeder eile im Gutesthun und wende den Sinn vom Bösen ab; denn wer lässig ist im Guten, dessen Gemüth erfreut sich am Bösen. Wenn der Mensch Böses gethan hat, so thue er es nicht wieder und wieder; möge er nicht Lust daran haben, denn Schmerz ist die Anhäufung des Bösen. Wenn der Mensch Gutes gethan hat, so thue er es wieder und wieder; möge er seine Lust daran haben, denn Freude ist die Anhäufung des Guten. Wer Blut vergiesst, unwahre Rede führt, fremdes Gut sich aneignet, zu eines Anderen Weibe gehet und der Trunkenheit sich ergiebt, der schädigt schon für diese Welt seine Wurzel" u. s. w.

Man könnte viele Seiten füllen, wollte man die ehrenden Zeugnisse zusammenstellen, welche der buddhistischen Ethik, der Lauterkeit ihrer Motive, dem Geiste der Uneigennützigkeit, Milde und Sanftmuth, von dem sie durchdrungen wird, ihrem erziehenden und veredlenden Einflusse von den verschiedensten Seiten her gezollt werden, von gelehrten Forschern, Historikern und Reisenden, selbst von solchen, bei denen Unparteilichkeit kaum vorausgesetzt werden kann, von den Missionären. „Der Menschheit im Allgemeinen" — äussert sich z. B. einer der letzteren — „schreiben die Gebote Buddhas ein Sittengesetz vor, das allein dem Christenthum nachsteht und alle heidnischen Systeme, die je in der Welt bestanden, selbst das Zaroasters nicht ausgenommen, übertrifft. Es verbietet, auch dem niedrigsten Thiere der Schöpfung das Leben zu nehmen und untersagt Unmässigkeit und Unkeuschheit, Unredlichkeit und Lüge. Diese Verbote schliessen wieder das Verbot aller ihrer geringeren Modificationen ein, von Heuchelei, und Zorn, Lieblosigkeit und Stolz, unedlem Verdacht, Habgier, Böswilligkeit, Verrath der Geheimnisse und Verbreitung übler Nachrede. Während alle diese Sünden verboten sind, ist zugleich jede nur erdenkliche Tugend geboten, Vergebung der Beleidigungen, Achtung fremden Verdienstes, Ausübung der Mildthätigkeit, Unterwerfung unter die Zucht, Ehrfurcht gegen die Eltern, Sorge für die eigene Familie, unbescholtener Ruf, Zufriedenheit und Dankbarkeit, Unterwerfung unter Tadel, Mässigung im Glücke,

Ergebung im Unglück und Frohsinn zu allen Zeiten."[1]) „Der vorherrschende Charakter des Buddhismus," sagt ein anderer,[2]) „ist ein Geist der Sanftmuth, Gleichheit und Brüderlichkeit, der zur Härte und Anmaassung des Brahmanismus im geraden Gegensatz steht." „Die Moral dieser asiatischen Heiden," sagt Pallas,[3]) „ist ohne Tadel und so menschenfreundlich, dass, wenn sie dieselbe durchgängig und fleissig beobachteten, keine Nation auf dem Erdboden sie (die Mongolen) in Tugenden übertreffen würde." „Keine Religion," urtheilt Klaproth,[4]) „hat nach der christlichen mehr zur Veredlung des Menschengeschlechts beigetragen, als die buddhistische," und ein anderer Forscher, den wir sonst mit dem eben genannten in beständigem Widerspruch finden: „Die Sittenlehre des Buddhismus, in welcher sich eine helle Einsicht in die Tiefen des menschlichen Gemüths unverkennbar kundgiebt, bildete den schönsten Theil des Systems und hat wahrscheinlich am meisten beigetragen, ihm Eingang zu verschaffen und seine weite Verbreitung zu sichern."[5])

Wir wollen die Zahl dieser Zeugnisse nicht häufen, noch jene oft wiederholten legendenhaften Züge von der fast übermenschlichen Geduld, Sanftmuth, Hingabe und Aufopferung buddhistischer Heiliger und Gläubiger nacherzählen, z. B. von Kunâla, Dharmâçôkas Sohn, der — wie die Legende ziemlich unwahrscheinlich berichtet — ohne Willen und Wissen seines Vaters, durch die Intriguen seiner Stiefmutter, deren Liebesanträge er einst zurückgewiesen hat, zur Blendung verurtheilt, in dem Augenblick, in welchem ihm die Augen ausgerissen werden, für seine grausame Verfolgerin betet und sie später, als sie für ihren Frevel hingerichtet werden soll, durch seine Fürbitte rettet u. a.; es kommt vielmehr darauf an, die erziehende, civilisirende, sänftigende Kraft der buddhistischen Moral und den wohlthätigen Einfluss derselben auf Gesinnung und Gesittung der Völker, welche sich zu ihr bekennen, in den allgemeinsten und wichtigsten Bezügen nachzuweisen. Die Kehrseite des Bildes soll nachher gezeigt werden.

1) Tennent 107.
2) Huc „Empire Chinois" II, 202.
3) Nachrichten über die mongol. Völkerschaften II, 70.
4) Asia polyglotta 121.
5) Schmidt „Mém. de l'acad. de St. Petersbrg." VI série, II, 85.

Durch nichts Anderes hat der Buddhismus so sehr auf die Entwilderung der Volkscharaktere und auf die Milderung der Sitten hingewirkt, als durch das unbedingte, unbegrenzte, absolute Verbot: „Du sollst nicht tödten!“ Zwar findet dasselbe in allen Religionen irgendwie seine Stelle, da an dessen Aufrechthaltung die Existenz des Menschengeschlechts geknüpft ist, aber keine andere legt auf dasselbe solchen Nachdruck und giebt ihm solche Ausdehnung, wie die buddhistische. Sie allein nämlich untersagt schlechthin und ohne Einschränkung die Tödtung, nicht blos des Menschen, sondern auch des Thieres und gestattet durchaus keinen Fall, in welchem dieselbe ohne Sünde geschehen könnte. Es giebt daher keinen denkbaren Grund, aus welchem du einem athmenden Wesen das Leben nehmen dürftest: nicht etwa, weil es dir nützt oder schadet, nicht auf Befehl der Obrigkeit, nicht aus Hunger, aus Nothwehr u. dgl., wenn auch die Sündenschuld durch derartige Umstände gemindert werden mag. Das einzige Blut, welches du vergiessen darfst, ist mithin dein eigenes, wenn die Hingabe deines Lebens einem Mitgeschöpfe zum Heil oder zur Rettung gereicht. Und nicht blos der sündigt, welcher selbst Hand an eine Creatur legt, sondern auch der, welcher die Tödtung befiehlt, wer ihr mit Wohlgefallen zuschaut, wer indirect dieselbe veranlasst oder aus derselben Nutzen zieht u. s. f. Der Buddha soll z. B. seinen Schülern untersagt haben, sich in seidene Stoffe zu kleiden und Schuhe oder Sandalen aus Leder zu tragen, weil man solche Bekleidung durch das Tödten lebender Wesen erhalte.[1])

Es liegt auf der Hand, dass in dieser, seiner Unbedingtheit und Uebertreibung jenes Gebot nie und nirgends in der Praxis vollständig beobachtet worden ist, da eine uneingeschränkte Durchführung desselben die Menschheit dem Ungeziefer und den wilden Bestien zur Vertilgung preisgeben würde; es liegt aber andrerseits eben so nahe, welche zähmende und sänftigende Macht ihm innwohnt, und wie einem Volke, bei dem das Blutvergiessen unter allen Umständen als Sünde gilt und deshalb auf die äusserste Gränze des Bedürfnisses und der Nothwendigkeit beschränkt bleibt, eben dadurch die Hauptader der Rohheit und Brutalität abgeschnitten wird. Wir wissen aus der Erziehungsgeschichte, dass durch nichts die Herzen der Kinder mehr verhärtet werden, als durch

1) Schott 109.

den häufigen Anblick von Blutvergiessen und dadurch, dass es ihnen gestattet wird, Thiere muthwillig zu peinigen und zu tödten — und wie die Kinder, so die Völker. Die eigentlichen Inder, die Söhne der Arier, waren nun freilich längst vor dem Erscheinen des Buddha über die Stufen barbarischer Wildheit und Mordlust hinaus und durch die brahmanische Moral und Lehre von der Seelenwanderung an die Schonung des Lebendigen gewöhnt; indess ist auch bei ihnen die Vorschrift des Çâkjasohnes, schlechterdings nicht zu tödten, von sehr heilsamen Folgen gewesen.

Sie hat zunächst bei ihren Bekennern im Gangesthale und bei allen Völkern, wo der Buddhismus zur Herrschaft gelangt ist, das grauenvollste und am meisten verthierende unter allen religiösen Schauspielen, das Menschenopfer, abgeschafft, das entweder von den Ârja schon aus den Oxuslanden mitgebracht, oder von den Brahmanen zur Stärkung und Befestigung der Hierarchie eingerichtet worden war und noch jetzt im Dekhan gebräuchlich ist. Durch sie ist ferner eine andere Art von Menschenopfern, die, in gehöriger Anzahl und als öffentliche Spectakel mit angemessener Förmlichkeit und Rohheit dargebracht, nicht weniger zur Hebung der Brutalität beizutragen pflegen, theils ganz beseitigt, theils sehr beschränkt worden — die Hinrichtungen. Schon Dharmâçôka, der erste buddhistische Grosskönig und Musterkönig, hat der Legende nach in seinem Reiche die Todesstrafe aufgehoben, und wenn man diese Nachricht in dieser ihrer Allgemeinheit bezweifeln will, wozu Grund vorhanden ist,[1]) so ist die Abschaffung der Todesstrafe jedenfalls in den Jahrhunderten nach ihm durch buddhistische Einflüsse erfolgt. Denn die oft erwähnten chinesischen Pilger versichern ausdrücklich und übereinstimmend, dass dieselbe im eigentlichen Indien ausser Gebrauch sey. „Die Könige Mittelindiens (*Madhjadêça's*)," berichtet Fa hian, „regieren, ohne Todesstrafe zu verhängen; den Schuldigen wird, je nach der Grösse ihres Vergehens, eine Geldstrafe auferlegt. Selbst bei rückfälligen Verbrechern begnügt man sich damit, ihnen die rechte Hand abzuhauen."[2]) Aehnlich Sung yun tse und Hoei

1) Burnouf 424. Die Erklärung einer hierauf bezüglichen Stelle aus einer Inschrift Piyadasis, welche jener Nachricht zu widersprechen scheint, ist noch zweifelhaft. Lassen II, 260 flg. Lotus 741.

2) Foe K. K. 99.

seng: „Wenn jemand ein Verbrechen begangen hat, wodurch er das Leben verwirkt hätte, so ist es dessen ungeachtet nicht erlaubt, ihn zu tödten. Man verbannt ihn blos in eine Berghöhle, wo er sich selbst seine Nahrung suchen muss.“[1]) Dasselbe bestätigt Hiuen Thsang: „Was die Verbrecher und Empörer betrifft, welche die Landesgesetze übertreten oder sich gegen den König verschworen haben, so schliesst man dieselben, wenn ihre Schuld erwiesen ist, lebenslänglich ein, aber vollzieht an ihnen nicht die Todesstrafe.“[2]) Freilich hat der Buddhismus diesen seinen Grundsatz, dass die letztere ein irreligiöses oder ungesetzliches, unsittliches Institut sey, nicht immer und überall zur practischen und politischen Geltung bringen können, und noch jetzt wird bekanntlich in manchen buddhistischen Ländern mit derselben sehr freigebig umgegangen, namentlich in denjenigen, die unter chinesischer Oberhoheit stehen, da aus einem nahe liegenden, später zu erwähnenden Grunde auf die Sitten und die Gesetzgebung des „Reichs der Mitte“ die buddhistische Moral nur sehr geringen oder gar keinen Eindruck gemacht hat; in Siam dagegen werden blos Majestätsverbrecher noch hingerichtet, im Uebrigen hat Zwangsarbeit die Todesstrafe ersetzt.[3]) Auch die immer noch rohen, garstigen Thieropfer, die von den Priestern aller sogenannten heidnischen Religionen, wie auch der alt-jüdischen, so eifrig gehegt und gepflegt wurden, sey's als Beiwerk und Beilage der Menschenopfer, sey's als nothgedrungener, magerer, halbrationalistischer, reformirter Ersatz für die wahrhaft-altgläubige, orthodoxe Menschenschlächterei und Menschenfresserei einer glaubens-

1) Neumann „Pilgerfahrten buddhistischer Priester“ 55. Diese Angabe bezieht sich freilich zunächst nur auf das Königreich *Udjâna* (Kaferistan), über welches die genannten beiden Reisenden nicht hinausgekommen sind.

2) Voyages des Pél. Bouddh. 83.

3) Pallegoix II, 365. Annales de la propagation de la foi v. 1854 (Janvier) p. 24. Nach Crawfurd würde auch der Mord noch mit Enthauptung bestraft, p. 608; nach Pallegoix dagegen, der nicht, wie dieser, Siam blos auf einige Wochen besucht hat, sondern seit beinahe einem Menschenalter dort verweilt, besteht zwar das Gesetz noch, ist aber längst ausser Gebrauch. — Das noch jetzt geltende kalmykische Gesetzbuch kennt ebenfalls keine Todesstrafe, als nur in dem einzigen Falle, dass Jemand den Ausbruch eines Krieges vorher weiss, und nicht Anzeige davon macht. Pallas I, 196 flg.

kräftigeren Vorzeit, hat der Buddhismus, so weit seine Macht reichte, abgeschafft, duldet sie wenigstens nicht in seinen Tempeln.

Die Jagdwütherei der grossen Herren nebst Allem, was daran klebt, ist bekanntlich eine wüste und traurige Partie des Mittelalters und der folgenden Jahrhunderte, namentlich in Deutschland, und manche orientalischen Fürsten und Grosse haben die Jagdleidenschaft eben so weit getrieben, als ihre abendländischen Collegen. Der Buddhismus bedroht alle diejenigen, welche ihr fröhnen, selbst die Könige und Minister, mit den schwersten Höllenstrafen, und hat hinsichts der Vermeidung der Hetzjagden und Beschränkung der Jagdleidenschaft seit zwei Jahrtausenden in Asien auf ähnliche Weise gewirkt, wie die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts in Europa. Schon Açôka erklärt in einer seiner Inschriften, dass er seit seiner Bekehrung seine Hofjagden eingestellt,[1]) und jedenfalls gehört in einem echt buddhistischen Lande, wie in Siam und Burma, ein Nimrod auf dem Throne zu den Ausnahmen. Jäger von Gewerbe werden von den Bekennern des Buddha mit Recht, gleich den Fleischern und Henkern, verachtet — denn wer es sich zur höchsten, zur einzigen Aufgabe seines Lebens macht, seine Mitgeschöpfe zu tödten, der muss im günstigsten Falle wenigstens ein sehr roher Mensch seyn — und die Legende wird nicht müde, deren Beschäftigung zu brandmarken. Ein ähnlicher Makel haftet an den Fischern, Krebsfängern, Seidenwurmzüchtern, Köchen u. a.

Es braucht nicht erst gesagt zu werden, dass in dem unbedingten Verbot des Blutvergiessens auch das Verbot des Krieges schlechthin, des Vertheidigungs-, wie des Eroberungskrieges, des gerechten — nach unserer Ansicht —, wie des ungerechten be-

1) Lotus 758: „Dans le temps passé, le roi connurent la promenade du plaisir; alors la chasse et d'autres divertissements de ce genre avaient lieu. (Mais) *Piyadasi* le roi chéri des Dêvas, parvenu à la dixième année depuis son sacre, obtint la science parfaite que donne le Bouddha. C'est pourquoi la promenade de la loi est celle qu'il faut faire: ce sont la visite et l'aumône faites aux Brâhmanes et aux Samanas, l'inspection du peuple et du pays" etc. In einem andern Edicte (Ibd. 731 u. Lassen II, 226. Note 2 u. 258) verbietet der König den Mord der Thiere, d. h. entweder die unnütze, zwecklose Tödtung von Thieren, oder die Tödtung gewisser Thierarten. In einem dritten (Lassen II, 226. Note 3) weist er darauf hin, „dass früher für seine eigene Küche hundert Tausende von Thieren geschlachtet worden seyen."

griffen ist. Könige, welche an demselben Wohlgefallen finden, ehrgeizige Eroberer, blutige Tyrannen u. s. w. verfallen gleich den Mördern der Heiligen, den Vater- und Muttermördern, der schrecklichsten, tiefsten der acht grossen Gluthöllen (*Avîtschi*).

Indess genügt es nicht, sich nur des Mordes und Blutvergiessens, der Peinigung und Misshandlung der Creaturen zu enthalten und ihres Lebens zu schonen; du sollst vielmehr auch positiv ihnen Liebe und Barmherzigkeit erzeigen, ihre Leiden zu mindern, ihr Heil zu fördern suchen. Aus diesem Pflichtgebote, das in der Lehre von der Verbrüderung aller Wesen wurzelt, hat sich in der Buddhistenheit namentlich die Tugend des werkthätigen Mitleids entwickelt. Almosenspendungen — zunächst freilich und vorzugsweise an die Geistlichkeit — sind nirgends anderwo so zur öffentlichen Sitte geworden und werden noch jetzt nirgend so allgemein und in solchem Umfange betrieben, wie in Tibet und in der Mongolei, in Burma und Siam. In den älteren buddhistischen Reichen Vorderindiens geschahen dieselben in noch viel grossartigerem Maassstabe. Wir dürfen manches, was von Dharmâçôkas Freigebigkeit erzählt, und die Zahlen, die dabei genannt werden, auf Rechnung der Legende setzen; dagegen haben wir keinen Grund, an der Wahrhaftigkeit der Schilderungen zu zweifeln, welche die chinesischen Pilger von den überreichen Gabenvertheilungen und Schenkungen auf den grossen einjährigen und fünfjährigen Versammlungen entwerfen. Es scheint förmlich religiöse Verpflichtung der Könige gewesen zu seyn, dass sie auf den letzteren Alles, was sie in dem Zeitraum von fünf Jahren erspart und an Schätzen aufgehäuft hatten, selbst ihre Juwelen und anderen Schmuck als Almosen dahingaben, und zwar nicht blos an die Priester und Asceten der verschiedenen Orden, die freilich das Beste erhielten, sondern auch an die Armen, Waisen und Verlassenen unter dem Volke.[1]) Daran knüpft sich die Gründung von Anstalten der Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit, von milden Stiftungen, Armen- und Krankenhäusern, desgleichen die Anlage von Brunnen und Teichen in wasserarmen Gegenden, von Herbergen und Zufluchtsörtern für Menschen

1) Ich komme auf diese Versammlungen bei Gelegenheit des Cultus noch einmal zurück, und verweise vorläufig auf die Schilderung der glänzendsten, welcher Hiouen Thsang bei seinem Aufenthalte in Indien beigewohnt p. 252 flg.

und Thiere, Karawanseraien, schattigen und fruchtbringenden Bäumen an den Heerstrassen u. s. f. Schon Dharmâçôka, wie bereits oben erwähnt, soll viele „gute Werke" der Art gestiftet haben; dasselbe lesen wir wiederholt von frommen Königen Ceylons.[1]) Es deucht uns Abendländern freilich absonderlich, von Hospitälern für die unvernünftigen Thiere zu hören, und die Ausdehnung, welche noch jetzt die Dschains, die Bastarde des Buddhathums in Indien, diesen Anstalten geben, indem sie nicht blos etwa Büffel, Kühe, Ziegen, Schaafe, Vögel, kurz Thiere höherer Organisation, für die wir eher Mitleiden zu empfinden im Stande sind, sondern selbst Ratten, Mäuse, Kröten, Skorpione, Spinnen, Würmer, Ungeziefer jeder Gattung in dieselben aufnehmen,[2]) erfüllt uns mit Ekel und Grausen; indess haben wir ja auch zwar nicht Hospitäler, doch wenigstens Heilanstalten für Thiere, nur dass wir in diesen die betreffenden Thiere nicht ihrer selbst, sondern unsertwegen, d. h. des Nutzens oder Vergnügens halber, die wir von ihnen erwarten, hegen und pflegen lassen. Schliesslich ist ohne Widerspruch die Gesinnung, aus welcher die Gründung derartiger Hospitäler hervorgeht oder die Handlungsweise jener Siamesen, Mongolen und Kalmyken, welche gefangene und zum Tode bestimmte Vögel, Fische u. s. w. kaufen und in Freiheit setzen, oder wilden Steppenthieren, „sonderlich zu der Zeit, da selbige Junge werfen, Speise und Trank hinsetzen und allerlei Schirmanstalten wider grosse Hitze und Winterstürme in der Absicht hinterlassen, um dem Wilde dadurch zu dienen,"[3]) viel wahrhaft menschlicher und sittlicher — selbst zugegeben, dass keineswegs die reine Sympathie dazu antreibe, sondern ganz andere abergläubische und selbstsüchtige Beweggründe dabei mitspielen — als jener Kanibalismus, der bei uns auf den Strassen, in den Küchen, in der Anatomie und ganz besonders auf den Hetzjagden gegen unsere „jüngeren Brüder" verübt wird.[4])

1) So z. B. Mahâvanso 196, 248 u. a. An der letztern Stelle werden ausser den Hospitälern für Verkrüppelte, Blinde und Kranke auch Entbindungsanstalten erwähnt.

2) Vgl. A. Burnes „Notice of a remarkable hospital for animals at Surat." Journ. of the R. As. Soc. I, 96 flg.

3) Pallas II, 73.

4) Dass trotz der religiösen Vorschriften und des Glaubens an die Seelenwanderung auch in buddhistischen Ländern Thierschinderei nicht

Ein charakteristischer Zug der Buddhalehre, der besonders hervorgehoben zu werden verdient, weil er dieselbe von allen andern positiven Religionen unterscheidet und sich in Sitte und Denkungsart der buddhistischen Nationen ein- und ausgeprägt hat, ist die Duldsamkeit, die religiöse und kirchliche Toleranz. Moses hat seinen Juden befohlen, alle Götzendiener todtzuschlagen; die Brahmanen bannen und verfluchen jeden, der ihre Satzungen verwirft, als ein Scheusal, dessen Berührung vergiftet und verpestet; dem Bekenner des Islam sind alle Andersgläubige ungläubige Hunde, die den Tod verdienen und nur deshalb leben, um den wahren Gläubigen zu dienen und Tribut zu zahlen; die katholische Kirche watet bis zum Halse im Blute der Ketzer und Heiden: der Buddhismus allein kennt kein Vorurtheil gegen Anhänger fremder Lehrmeinungen und Cultusformen, predigt keinen Hass gegen Andersgläubige und Schismatiker, gebietet nicht, sie zu meiden oder gar sie zu verfolgen, zu bestrafen, zu tödten, sondern sie zu belehren, zu überzeugen, und — was die Hauptsache — die Söhne des Buddha, die buddhistische Geistlichkeit und Kirche, sind diesem ihrem Grundsatze der Duldung im Ganzen auch in der Praxis treu geblieben, haben auch da, wo sie die Macht hatten, nie das Schwert als Mittel der Bekehrung gebraucht, nie blutige Ketzerverfolgungen angestiftet, nie den Namen ihres Gründers und der Menschheit durch Inquisitionsgerichte, „Glaubenshandlungen," Hexenprocesse und andere Ausgeburten von wüstem Fanatismus, viehischer Dummheit und Rohheit und abgefeimter Ruchlosigkeit entehrt. Die Geschichte des Buddhismus gedenkt bis jetzt nur eines einzigen Religions- oder Sectenkrieges, des Kampfes der tibetanischen Gelbmützen und Rothmützen, durch welchen die letzteren mit Gewalt aus dem eigentlichen Tibet in die südlichen Thäler des Himalaya, nach Bhutan, Nepal, Ladakh u. s. w. gedrängt wurden, doch ist über denselben noch so Weniges bekannt geworden, dass sich über die Motive, welche ihn hervorgerufen, und über den Geist, in welchem er geführt worden, noch kein genügendes Urtheil fällen lässt.

Diese tolerante Tendenz und Haltung ist zwar allerdings und überhaupt ein Ausfluss der allgemeinen Milde und Wesensliebe,

ungewöhnlich ist, wird Niemandem Wunder nehmen, der die menschliche Natur kennt. Vgl. Graul „Reise nach Ostindien" IV, 271.

oder wenn man lieber will, der sanftmüthigen Nervenschwäche des Buddhathums, näher aber und unmittelbarer folgt dieselbe aus dem weiten Zuschnitte des Systems, seiner weltbürgerlichen Richtung und dogmatischen Universalität. Wie von seinem Standpunkte alle Menschen, ja alle Wesen Brüder sind, Kinder einer Sünde, Söhne desselben Nichts, so erscheinen ihm auch alle Religionen des Erdballs als verschwistert, als aus einem Quell entsprungen, alle den nämlichen Zweck verfolgend und zu demselben Endziele hinweisend. Die religiösen Ansichten, Lehrmeinungen, Satzungen, Vorstellungen, Gebräuche, Cultushandlungen u. s. w. aller Völker, Kirchen, Schulen, Secten und Parteien, so verschieden dieselben auch aussehen mögen, sind daher nach der Auffassung des gläubigen Buddhisten den seinigen nicht fremd, sondern innigst verwandt, sind nur eigenthümliche Gestaltungen, Modificationen, Trübungen, Ausartungen der nämlichen Wahrheit, eines Gesetzes, eines Glaubens, einer Erlösung. Es giebt für ihn nur eine Lehre, und einen Weg und alle Religionen gehören irgendwie zu dieser „Lehre“ und sind auf dem „Wege.“[1]) Die Lamaisten begründen diese Ansicht wohl durch folgende Darstellung. „Als Çâkjamuni“ — sagen sie — „auf Djampudvîpa herabstieg, verkündigte er seine Lehre nicht blos in Indien, sondern selbst in den fernsten Ländern, fand aber, dass nicht alle Völker fähig wären, den lamaischen Glauben zu fassen. Um sie indess nicht im Nebel der Unwissenheit umherirren zu lassen, that er, was ihm am rathsamsten schien, indem er den fremden Völkern solche Gesetze gab, die der Denkungsart eines jeden angemessen waren. Der Segen Çâkjamunis wurde so über alle Völker ausgeströmt. Wenn die Lamaisten den ganzen Umfang dieses Segens erhielten, so gingen doch auch die anderen Religionsparteien nicht ganz leer aus. Wer nach seinem Gesetze handelt, geht nicht verloren, sondern hat künftige Glückseligkeit zu hoffen.“[2])

1) Natürlich mit Ausnahme grausamer Religionen, blutiger Culte u. s. w., die ihm für Werke böser Geister, oder des Mâra, Dêvadatta's u. a. gelten.

2) Bergmann „Nomad. Streifereien“ I, 261. Crawfurd l. c. 570: „Ich fragte einst einen Siamesen, was wohl die Ursache der Mannigfaltigkeit der in der Welt herrschenden religiösen Meinungen sey, und ob diese Mannigfaltigkeit höheren Geistern angenehm seyn könne, oder nicht?“ Er antwortete mir, „dass die verschiedenen bestehenden Secten sämmtlich Spaltungen Einer wahren Religion seyen“ u. s. w.

Die Verehrer des Buddha haben also nicht die Prätension, im ausschliesslichen Besitz aller religiösen Wahrheit zu seyn, sondern gestehen auch Anderen Antheil daran zu. Sind doch selbst, wie wir oben gesehen, im buddhistischen Himmelsgebäude drei Stockwerke, und zwar nicht gerade die niedrigsten, solchen Geistern eingeräumt, „die, ohne den Buddha und seine Lehre zu kennen, das Maass der Tugend und ihre Pflichten erfüllt haben.[1])“ Selbst bei dem glaubenseifrigsten Buddhisten bleibt somit wenigstens die Möglichkeit, unbefangenen Blicks auf die religiöse Ueberzeugung der Bekenner anderer Religionen einzugehen, eine Möglichkeit, die den gläubigen Anhängern der allein seeligmachenden und allein orthodoxen Kirche, wie des allein zu Gott führenden Islam abgesprochen werden muss.[2]) Denn da jeder unter diesen

1) Seite 258. Tennent p. 102: Da Buddha in der That eine Vergötterung der menschlichen Vernunft ist, so dehnt die Philanthropie des Systems seine Theilhaftigkeit und Vortheile auf das ganze Menschengeschlecht aus, dessen niedrigstem Gliede es durch die Verheissung zu Hülfe kommt, dass es durch Tugend eine Gleichheit mit der höchsten Vernunft erlangen könne. Da so die Weisheit zum einzigen Gegenstande des Strebens und der Verehrung erhoben ist, so gestehen die Buddhisten mit charakteristischer Liberalilät zu, dass Tugend zu lehren nicht auf ihre Bekenner allein beschränkt sey.

2) Daher liegt eigentlich nichts Widersprechendes darin, wenn z. B. ein singhalesischer Häuptling seinen Sohn in die christliche Schule schickt, ihn im Christenthum unterrichten, und dem christlichen Gottesdienste beiwohnen lässt, und den verwunderten Missionären erklärt: „Ich hege gleiche Achtung gegen die Lehren des Christenthums, wie gegen die des Buddhismus. Ich füge eure Religion der meinigen hinzu, um die meinige zu stützen, weil ich das Christenthum für eine sehr sichere Stütze des Buddhismus halte,“ — oder wenn andre Singhalesen sich oder ihre Kinder taufen lassen — wie dies ganz gewöhnlich ist — um ein Amt von der englischen Regierung zu erhalten (die sogenannten „Regierungschristen“), dabei aber gute Buddhisten sind und bleiben. Tennent p. 117. Von einem der wenigen Menschen, welche die H. Huc und Gabet auf ihrer Missionsreise durch die Mongolei und Tibet beinahe bekehrt hätten, — denn wirklich bekehrt und getauft haben sie keinen einzigen — erzählen dieselben: „Il était plein de respect pour les vérités que nous lui annoncions; mais son caractère timide et irrésolu l'empêchait de renoncer franchement au bouddhisme. Il avait la prétention d'être, tous à la fois, bon chrétien et fervent bouddhiste; dans les prières, il invoquait tour à tour *Tsong-Kaba* et *Jéhova*; il poussait la simplicité jusqu'à nous inviter quelquefois à prendre part à ses pratiques religieuses.“ Souvenirs etc. II, 135.

von dem Vorurtheile, d. h. von der vorgefassten Meinung ausgeht, dass seine Ansicht oder doch die Lehre seiner Kirche die ausschliesslich wahre, die unumstössliche, unfehlbare, irrthumsfreie sey, so kann von Unbefangenheit und Unparteilichkeit gegen die Lehrsätze der andern, also auch von einer Annäherung an sie, von einer Verständigung mit ihnen nicht die Rede seyn. Jeder von ihnen hat allein Recht, hat das ganze Recht, folglich muss ihm gegenüber jeder Andere ganz im Unrecht seyn: da giebt es keine Vermittelung. Der Buddhist ist über einen solchen Gegensatz hinaus und nähert sich also wenigstens einer rationalen Auffassung der Religion. Das bekannte chinesische Sprichwort: „Der Religionen sind viele, alle sind verschieden, die Vernunft ist nur eine; wir sind alle Brüder" —, ist zwar nicht buddhistischen Ursprungs, doch könnte wenigstens der Buddhismus zu dieser Ansicht hingeleitet haben.

Gleich der erste buddhistische Grosskönig, Dharmâçôka, erscheint als Muster religiöser Toleranz und hat hinsichts derselben in seinen Erlassen ähnliche Grundsätze aufgestellt und in seinen Regierungsmaassregeln practisch durchgeführt, wie 2000 Jahre später Friedrich der Grosse und Joseph II. Denn so sehr er auch seit seiner Bekehrung für das gute Gesetz eingenommen war, so sehr er mit aller Macht dessen Wachsthum und Verbreitung zu fördern suchte, war er dennoch weit entfernt, jemand durch Gewaltmaassregeln zu dessen Annahme zwingen zu wollen, erkannte vielmehr ausdrücklich an, dass jeder das Recht habe, nach seinem Glauben zu leben und — so zu sagen — „auf seine Façon seelig zu werden." Eine seiner Gesetzesvorschriften, die wahrscheinlich veröffentlicht wurde, um Streitigkeiten zwischen den verschiedenen Religionsparteien seines Reiches beizulegen, wird dies am besten bezeugen. „Der göttergeliebte König Piyadasi" — lautet sie — „ehrt alle Religionen, wie die Bettler und Hausherrn durch Almosen und andere Beweise der Hochachtung. Aber der göttergeliebte König legt nicht so viel Gewicht auf Almosen und Ehrfurchtsbezeugungen, als auf das, was wesentlich zur Förderung des guten Rufes der Religionen beiträgt. Die Förderung dessen, was in dieser Beziehung für alle Religionen wesentlich, ist freilich von verschiedener Art; der wichtigste Punkt für jede derselben bleibt aber der, dass sie gelobt wird (d. h. das sie nicht geschmäht oder verketzert wird). Man soll nur sei-

nen eigenen Glauben ehren; man darf aber den Anderer nicht schelten: so wird man Niemand Unrecht thun. Es giebt selbst Fälle, in welchen man die Religion Anderer ehren muss, und wenn man so den Umständen gemäss handelt, fördert man seine eigene Religion und nützt der fremden. Wer anders handelt, mindert die seinige und schadet der andern. Wenn irgend jemand aus Anhänglichkeit an seinen Glauben diesen herausstreicht und den der Andern tadelt, indem er denkt: „Wir wollen unsern Glauben in helles Licht setzen,“ so schadet er dadurch dem Glauben, zu welchem er sich bekennt, nur noch wesentlicher. Also nur Eintracht frommt. Noch mehr: möchten doch alle Menschen das Gesetz der Einen und der Andern mit Ehrerbietung anhören und befolgen; denn das ist der Wunsch des göttergeliebten Königs. Noch mehr: Könnten die Bekenner jeglichen Glaubens reich an Weisheit und glücklich durch Tugend seyn! Diejenigen, welche dieser oder jener Religion anhangen, mögen sich daher das wiederholen: der göttergeliebte König legt nicht so viel Werth auf die Almosen und Ehrfurchtsbezeugungen, als auf das, was wesentlich zur Förderung des guten Rufes und zur Entwickelung aller Religionen beiträgt.“[1])

Diesem Toleranzedicte aus der älteren Zeit könnten leicht in grosser Anzahl Aeusserungen, Befehle, Verordnungen buddhistischer Herrscher und Staatsmänner aus dem Mittelalter und der Neuzeit gegenüber gestellt werden, in welchen sie sich zu denselben Grundsätzen religiöser Duldung bekennen, z. B. jenes grössten unter Tschinggischaghan's Nachkommen, Chubilai, der in vielen Beziehungen, — nur nicht als Religionsstreiter —, der buddhistische Carl der Grosse genannt werden kann, gleichwie wir Dharmâçôka den buddhistischen Constantin geheissen haben. Doch dürfte seine Duldsamkeit vielleicht weniger auf Rechnung des Buddhismus kommen, zu welchem er bekanntlich zuerst aus seinem Geschlecht

1) Lotus de la bonne loi 762. Barthél. Saint-Hilaire l. c. 173. Vgl. das siebente Edikt von Girnar ähnlicher Tendenz, Lotus 755. Wenn der König den Wunsch ausspricht, dass Alle das Gesetz der Einen und der Andern mit Ehrerbietung anhören und befolgen mögen, so will er damit wohl sagen, dass jeder aus jedweder fremden Religion noch etwas lernen könnte, und dass die obersten Moralgebote in allen Religionen wesentlich übereinstimmen, oder sich doch einander nähern.

öffentlich übertrat, als auf Rechnung jener religiösen Indifferenz,[1]) die als Erbtheil und Vermächtniss ihres Stammvaters allen Tschinggisiden im Blute lag und nur dadurch noch erhöht werden konnte, dass Priester aller Nationen und Bekenntnisse: Schamanen, Buddhisten, Taosse, Mollahs, Nestorianische, armenische, griechische, katholische Christen u. a., das Hoflager der Grosschane umschwärmten, „wie die Fliegen den Honigtopf," alle dieselben Mittel anwendend, um die Söhne des furchtbaren Weltstürmers zu bekehren, nicht blos Ueberredung, Argumente, Versicherungen, Versprechungen u. dgl., sondern auch angebliche Prophezeihungen, Briefe vom lieben Gott, Wunderkuren, kurz Schwindeleien und Charlatanerien aller Art, so dass selbst der rohe Möngke Chaghan das Treiben dieser Leute ganz durchschaute und sie sämmtlich verachtete, wie das Alles Pater Wilhelm Rüisbrök so ehrlich erzählt, dem gegenüber der ebengenannte Kaiser hinsichts der Verschiedenheit der Religionen schon ein Gleichniss gebraucht, das fast an Lessings Erzählung von den drei Ringen gemahnt[2]) u. s. w. Ich will noch weniger Erlasse chinesischer Selbstherrscher hierher setzen, da die in ihnen aufgestellten Principien der Toleranz Ausflüsse der rein verständigen, glaubenslosen, chinesischen Weltanschauung sind; auch nicht die sehr vernünftige Antwort, welche der sehr tolerante König von Siam[3]) Ludwig XIV. gab, der ihn auf die plumpste Weise aufgefordert hatte, das Christenthum anzunehmen,[4]) da bei diesem Schreiben der geistreiche griechische Abenteurer Constantin Phaulcon, der sich am Hofe von Siam zum Minister emporgeschwungen hatte und Anreger jenes diplomatischen Verkehrs mit Frankreich war, durch

1) Obgleich D'Osson (Histoire de Mongols II, 367) von ihm sagt: „Coubilaï fut le prémier des successeurs de Tchinguizkhan, qui s'écarta de son précepte d'indifférence religieux" etc.

2) Itineranium Wilhelmi de Rubruk in dem Recueil de Voyages et de Mémoires publ. par la Société de Géorg. t. IV, p. 359: „Nos Moal" (Mongolen), sagt Möngke zu Rüisbrök, „credimus quod non sit nisi unus Deus, per quem vivimus et per quem morimur et ad ipsum habemus cor rectum. Sed sicut Deus dedit manui diversos digitos, ita dedit hominibus diversas vias."

3) Ueber die Toleranz, die unter jenem Könige herrschte (aus den Berichten der ersten französischen Missionäre in Siam) Pallegoix I, 112 flg.

4) Ibd. 353, wo der Brief Ludwigs abgedruckt ist.

welchen Frau von Maintenon ihrem schon alternden und frömmelnden Geliebten eine pikante Unterhaltung zu verschaffen gedachte, seinem Herrn die Feder geführt zu haben scheint, wie aus der theistischen Haltung der Argumente zu schliessen ist.[1]) Ich nenne hier als glänzende Beispiele kirchlich-religiöser Vorurtheilsfreiheit und Duldsamkeit nur zwei buddhistische Machthaber der Gegenwart: erstens den jetzt regierenden König von Siam, der seinem Volke — nach dem Zeugniss des apostolischen Vicarius — volle Gewissensfreiheit lässt, der die Ausbreitung des Christenthums nicht blos duldet, sondern thätig unterstützt, der beim Empfang der katholischen Mission und des apostolischen Vicars, des oft von uns angeführten Bischofs von Mallos (*Pallegoix*), den Friedericianischen Ausspruch that: „Die Religionsverfolgung ist ein schlechtes System; ich bin der Ansicht, jeden den Cultus üben zu lassen, den er will;" der die Zartheit so weit trieb, zu versprechen, dass, wo irgend in seinem Lande sich eine christliche Gemeinde gebildet haben würde, diese auch in weltlichen Dingen unter christliche Beamte und Richter gestellt werden solle, um nicht etwa von andersgläubigen Mandarinen bedrückt zu werden; der in seinem Briefe an Papst Pius IX. mit liebenswürdiger Offenheit das Geständniss ablegt: „Was den Buddhismus betrifft, so ist er durch so viele Fabeln und Ungereimtheiten entstellt, dass ich an seinen baldigen Untergang glauben möchte" —, eine Aufrichtigkeit, die freilich der heilige Vater nicht mit gleicher Aufrichtigkeit vergelten wird,[2]) und zweitens jenen ersten Mi-

1) Es heisst in diesem Briefe: „Zu gleicher Zeit muss ich mich sehr wundern, dass mein guter Freund, der König von Frankreich, sich so stark für eine Angelegenheit interessirt, die Gott allein angeht, wofür sich aber Gott selbst nicht interessirt, sondern es dabei ganz unserer Willkür überlässt. Denn dieser wahre Gott, welcher den Himmel und die Erde und alle Creaturen, die wir sehen, geschaffen, auch ihnen so verschiedene Naturen und Anlagen gegeben hat, — könnte er nicht, wenn er gewollt, indem er den Menschen Körper und Seelen von ähnlicher Art gab, ihnen auch eine Gleichheit der Gesinnung in Bezug auf die Religion, der sie folgen sollen, und der Verehrung, welche am annehmlichsten für sie ist, einflössen, und auf diese Weise unter allen Nationen der Welt dieselben religiösen Gesetze feststellen" u. s. w. Crawfurd l. c. 568 flg.

2) Annales de la propagation de la foi l. c. 34 u. 44. Pallegoix II, 292 u. 316. Nach Sir John Bowring: The Kingdom and

nister und Regenten von Tibet, der vor zehn Jahren für den noch unmündigen Dalai Lama und den gleichfalls unmündigen „Gesetzeskönig" das Staatsruder in Lhassa führte und die beiden französischen Lazaristen (*Huc* und *Gabet*), die bis zur Hauptstadt des Lamaismus vorgedrungen, mit so ausgezeichnetem Wohlwollen behandelte. Nach dem Bilde, welches diese von ihm entworfen haben, erscheint derselbe trotz seiner grossen theologischen Gelehrsamkeit als ein solches Muster religiöser Unbefangenheit, Wahrheitsliebe und Duldsamkeit, wie der innigsten Herzensgüte und reinsten Humanität überhaupt, dass man kaum begreift, wie durch den Umgang und die häufigen Unterhaltungen mit diesem Manne die genannten Missionäre nicht einigermaassen von ihren kirchlichen Vorurtheilen geheilt worden sind.[1])

People of Siam, with a Narrative of the Mission to that Country in 1855, hat der gedachte König, der zugleich ein grosser Gelehrter ist, der sich mit astronomischen Forschungen beschäftigt, Sanskrit, Pâli, das Singhalesische, Peguanische, Lateinische und Englische studirt, in den letzten Jahren „der Reinigung des buddhistischen Glaubens durch Ausmärzung des Fabelhaften grosse Sorgfalt gewidmet." (Ausland 1857, p. 331.) Freie (buddhistische) Gemeinden (who reject all that is miraculous and adhere only to the moral teachings etc.) bestehen seit einigen 20 Jahren in Siam.

1) Huc et Gabet II, 329: Le Régent aimait beaucoup à s'occuper de questions religieuses, et le plus souvent elles faisaient la principale matière de nos entretiens. Er sagt ihnen unter Andern: „Votre religion n'est pas la même que la nôtre; il importe de savoir quelle est la véritable. Nous les examinerous donc tous les deux attentivement et avec sincérité; si la vôtre est la bonne, nous l'adopterons; comment pourrions-nous nous y refuser? Si, au contraire, c'est la nôtre, je crois que vous serez assez raisonnables pour la suivre." — Ces dispositions nous parurent excellentes; nous ne pouvions, pour le moment, en désirer des meilleurs. Der gute Regent würde wahrscheinlich obigen Vorschlag ihnen nicht gemacht haben, wenn er gewusst hätte, dass ein katholischer Missionair in religiössen Dingen immer Recht haben muss und nicht irren kann, oder doch nie zugeben kann, dass seine Kirche irre, und dass trotz aller Widersprüche und Unmöglichkeiten einzelne Lehren derselben auf Irrthum, wo nicht auf erwiesener Unwahrheit beruhen. „Nous commençâmes," erzählen sie weiter, „par le christianisme. Le Régent, toujours animable et poli dans les rapports qu'il avait avec nous, prétendit que puisque nous étions ses hôtes, nos croyances devaient avoir l'honneur de la priorité. Nous passâmes successivement en revue les vérités dogmatiques et morales. A notre grand étonnement le Régent ne paraissait surpris de rien. — Vôtre

Freilich hat auch die Buddhistenheit ihre blutigen Tyrannen, ihre Würger und Schlächter gehabt, aber die verderblichste und verheerendste aller Leidenschaften fehlte in deren Höllenapparaten — der Fanatismus. Scheusale, wie Nero und Caligula, sind unter den Königen von Ceylon und Hinterindien zu finden, doch Menschen, wie Philipp II. und Ferdinand II., die aus doctrinären, dogmatischen, metaphysischen Rücksichten mehr Blut vergossen haben, als jene aus Grausamkeit, Geiz, Herrschsucht, Rachgier u. s. w., wirst du vergebens unter ihnen suchen.

Man möchte hiergegen vielleicht den Einwand erheben, dass die Christenverfolgungen, die vom Ende des 16ten bis zur Mitte des 17ten Jahrhunderts in Japan und wiederholt in China, wie auch in Siam gewüthet, davon Zeugniss geben, dass jene gerühmten Grundsätze der Toleranz dort höchstens auf dem Papiere stehen und nicht allzusehr in Fleisch und Blut der buddhistischen Herrscher und Staatsmänner, des buddhistischen Clerus und Volkes übergegangen sind. Darauf ist zu erwidern, dass einmal Japan und China zu den buddhistischen Staaten im engeren Sinne nicht gezählt werden dürfen, dass zweitens nur der auf Duldung Anspruch machen sollte, der selbst Duldung zu üben geneigt ist, und dass endlich — was die Hauptsache ist — jenen Verfolgungen keinesweges religiöse Motive zum Grunde lagen, wenn man auch zugeben kann, dass in einzelnen Fällen die Eifersucht und der Brodneid buddhistischer Pfaffen das Feuer gegen die Christen hat schüren helfen, und dass diese letzteren das Loos, welches

religion, nous répétait-il sans cesse, est conforme à la nôtre; les verités sont les mêmes, nous ne différons que dans les explications. Parmi tout ce que vous avez vu et entendu dans la Tartarie et dans le Thibet, vous avez dû, sans doute, trouver beaucoup à redire; mais il ne faut pas oublier que les erreurs et les superstitions nombreuses que vous avez remarquées, ont été introduites par les Lamas ignorants et qu'elles sont rejetées par les Bouddhistes instruits. — Il n'admettait entre lui et nous que deux points de dissidence, l'origine du monde et la transmigration des âmes.“ Es ist über diesen merkwürdigen Mann auch noch später ein Bericht nach Europa gekommen. S. Relation de deux tentatives faites par M. Renou, pour pénétrer au Thibet, zugleich mit der Relation d'un Voyage au Thibet en 1852 etc. par M. L'abbé Krick, Paris 1854 erschienen, p. 206. Auch in der Angelegenheit des H. Renou zeigt er sich, obwohl ebenfalls umsonst eifrig bemüht, dem chinesischen Gesandten gegenüber, die Zulassung christlicher Missionare in Tibet durchzusetzen.

sie traf, nur allzu oft verschuldet hatten, namentlich durch Acte der Unduldsamkeit und Gewaltsamkeit, welche sie gegen die sogenannten heidnischen Culte verübten, sobald sie sich irgendwo sicher und stark zu fühlen anfingen.[1])

Nächst den religiösen Vorurtheilen sind die nationalen das grösste Hinderniss der Civilisation und Humanisirung der Völker, und in der That hat das Buddhathum nicht blos religiöse, sondern auch — wenn ich mich so ausdrücken darf — nationale Toleranz ausgesäet und gefördert. Im Brahmanismus fällt, wie im alten Judenthum, die religiöse und nationale Absperrung zusammen; der Buddhismus dagegen hat, wie schon oft bemerkt, gleich dem Christenthum und Islam, die Schranke der Volksthümlichkeit durchbrochen, ohne übrigens gleich diesen den kirchlichen Gegensatz, der nun statt des volksthümlichen die Menschheit schei-

1) In Japan z. B. waren sie kaum warm geworden, als sie schon begannen, Tempel der Sinto und Buddhisten zu zerstören. Fraissinet „Le Japon," Paris 1854, t. II, 324. Der eigentliche, letzte Grund zur Christenvertreibung war das skandalöse Leben der Portugiesen in den japanischen Häfen, und der Menschenraub und Menschenhandel, aus dem sie ein Gewerbe machten, um ihre indischen Colonien mit Sclaven zu versorgen. Das kaiserliche Edict, durch welches alle Christen aus dem Reiche verbannt wurden, erwähnt indess nur der von den Christen verübten Zerstörung der Tempel. Ibd. 380. In Siam, wo neuerdings das Christenthum erst durch die Humanität und Vorurtheilsfreiheit des jetzigen Königs wieder einigen Boden gewonnen hat, debütiren sie ebenfalls sogleich mit der Demolirung eines buddhistischen Tempels, noch dazu einer königlichen Pagode. Bischof Pallegoix erzählt mit unverhaltenem Wohlgefallen II, 299: „En 1834, le roi assigna, aux alentours de cette pagode, un vaste terrain à nos Annamites. Peu à peu nos chrétiens se mirent à commettre furtivement des dégâts dans le terrain de la pagode, à ses railler des talapoins, et à leur jouer toutes sortes de farces, au point que les *Phra* (die Priester) n'ont pas pu y tenir; ils quittèrent la pagode les uns après les autres et la pagode se trouvant abandonnée est devenu toute entière la proie de nos chrétiens. Chaque nuit ils démolissaient les salles, les cellules des bonzes, le clocher, les murailles et les pyramides. Cependant quelques pieux Siamois, témoins d'une telle dévastation, allèrent porter plainte au chef suprème des talapoins; celui-ci demanda justice au roi. Savez-vous ce que le roi leur répondit? „Ah bah! Comment voulez-vous que les dieux siamois demeurent en paix enclavés comme ils sont au milieu des *farangs* (der Franken, d. h. der Christen)? Croyez-moi, il vaut mieux transporter les idoles de cette pagode et l'abandonner."

den sollte, scharf zu betonen. Der alte Jude von seinem bornirten Standpunkte theilt die Menschen in Israeliten und Kananiter, der Grieche von seinem nicht viel umfassendern in Hellenen und Barbaren, der Brahmane in reine Hindu und unreine Mlêtschas, der Christ und der Muslim in Gläubige und Ungläubige: der Buddhismus verwischt alle diese Gegensätze und den ersteren noch viel entschiedener, als den letzteren. Ihm gilt die Abstammung, die Raçe eben so wenig, wie die Kaste, und wenn es ihm in seiner Heimath nicht gelungen ist, die ständischen Vorurtheile zu zerstören, so ist er dagegen auf einem viel weiteren Gebiete ein höchst bedeutendes Culturelement dadurch geworden, dass er die Völker Centralasiens und Ostasiens über den beschränkten Horizont der stammthümlichen und raçenhaften Weltanschauung erhob, vermöge welcher sich jedes Volk für das wahre, auserwählte, vorzüglichste, kurz für den Mittelpunkt der Welt ansieht und alle anderen hasst, verachtet und deshalb entweder bekriegt oder meidet. Die Predigt des Buddha von der Verbrüderung aller Wesen und Menschen hat nicht nur längst in den Bekennern desselben die naturwüchsige Abneigung gegen Erdensöhne anderen Schlages, abweichender Gesichts- und Körperbildung, Sitten, Tracht u. s. w. gemildert und abgeschwächt, sondern fast gehoben und ausgelöscht, so dass die buddhistischen Nationen im Ganzen sich einer Unbefangenheit gegen fremde und ausländische erfreuen, deren sich der Europäer im Allgemeinen nicht rühmen kann. Stellt z. B. selbst den rohesten Mongolen und Tibetaner mit dem deutschen Bauer alten Schlages zusammen und ihr werdet finden, dass jene viel weniger vorurtheilsvoll, zurückhaltend und zurückstossend gegen diesen seyn werden, als dieser gegen jene. Am deutlichsten tritt die Wirksamkeit der Buddhalehre für nationale, wie religiöse Toleranz hervor, wenn wir den leicht zugänglichen, offenen Buddhisten mit dem fremdenscheuen brahmanischen Hindu vergleichen, der bei deinem Anblick schon aus weiter Ferne Verunreinigung wittert, der jede Annäherung dir unmöglich macht, wenn du nicht ein Mitglied seiner Kaste und seines Stammes bist, der sein Haus für entweiht hält, wenn ein Ausländer es betritt, der sich besudelt und beschimpft glaubte, wenn er mit dir essen und trinken würde u. s. f. Reisende, die von Hindustan aus den Himalaya hinaufgestiegen oder in eins der südöstlichen Nachbarländer eingedrungen sind, ermangeln selten, in dieser Beziehung

eine Parallele zwischen den Verehrern des Brahmâ und den Verehrern des Çakjasohnes zu ziehen, die natürlich ganz zu Gunsten der letzteren ausfällt.[1])

Obgleich der Buddhismus unmittelbar aus der Ascese hervorgegangen ist und demgemäss die Enthaltsamkeit, den Cölibat, als den einzigen Weg zur definitiven Befreiung bezeichnet, so stellt er dennoch die Sittlichkeit des Familienlebens, die „Haustugend," sehr hoch und empfiehlt deren Ausübung den Laien angelegentlichst. Wenn das eine Inconsequenz ist, so ist es we-

1) Turners „Gesandtschaftsreise" 350: „Von manchen Vorurtheilen, die mit der Religion der Hindustaner wesentlich verwebt sind, besonders solchen, die sich auf ihre verschiedenen und verworrenen Unterschiede der Kasten beziehen, sind die Tibetaner fast ganz frei. Ich wurde von ihnen mit so viel Eifer und Aufmerksamkeit behandelt, dass ich wenig Ursach hatte, das Daseyn dieser Vorurtheile zu vermuthen. Ich wurde mit Thee aus demselben Gefässe bewirthet, aus welchem der souveraine Lama bedient wurde. Auch bemerkte ich, trotz der grossen Menge von Besuchenden, die gelegentlich zu mir kamen, an keinem die geringste Bedenklichkeit, Thee oder andere Getränke zu geniessen, die meine Bedienten zubereiteten. Ich führe dies als einen Umstand an, welcher der unabänderlichen Gewohnheit in Hindustan geradezu entgegen steht. Ein Brahmane würde es für eine schreckliche Entweihung halten, in Gegenwart eines Menschen von einer niedrigern Kaste nur zu essen; noch weniger wird er mit einem Menschen von einer andern Religion an derselben Bewirthung Theil nehmen. Ein strenger Hindostaner, und wäre er auch der dürftigste seiner Raçe, würde eher sterben, als einen solchen Schimpf dulden." Aehnlich Hofmeister, der Begleiter des Prinzen Waldemar, über die Bevölkerung von *Kanum*, am oberen Sudlutsch (bei Heinzelmann „Reisen in Persien und beiden Indien" p. 441): „Wir durchstreiften die Häuser, ohne dass die Leute sich fürchteten, man besudele durch unreine Berührung die Wohnung, wie es im flachen Indien der Fall ist, wo der kriechende Hindu ganz unverholen, wiewohl mit tiefgebeugtem Kopfe und gefalteten Händen sagt: „Herr, du wirst deines Sclaven Haus besudeln, habe die Güte, dich fortzubegeben." Dasselbe bestätigt hinsichts der singhalesischen Buddhisten der Missionar Graul (Reise nach Ostindien IV, 283), natürlich nicht ohne eine Missions-Vorrede und Nachrede: „Ich habe mich oft gewundert, den Buddhismus in Missionsberichten als so äusserst zugänglich geschildert zu sehen. O ja, er ist wohl zugänglich, — wie der Friedhof zugänglich ist. Der Missionar darf in jedes Buddhistenhaus gehen, und alle Gefässe des Hauses stehen ihm zu Gebote; da tritt keine Kaste, kein ceremonielles Vorurtheil zwischen ein; er darf auch das Wort des Lebens reden, frei und ungehindert. Allein lass auch die lebensvollsten Töne über den Todtenacker hin erschallen, — die Todten wachen nicht auf davon."

nigstens eine solche, die ihm zur Ehre gereicht, wie denn theoretische Inconsequenz zu Gunsten der Praxis oft nicht die schlechteste Seite der Religionen ist. Die Vorschriften, welche er über das Verhältniss der Kinder zu den Eltern und der Ehegatten zu einander giebt, sind der Art, dass sie durchaus der Natur und Wahrheit entsprechen. „Vater und Mutter zu ehren, ist besser, als den Göttern des Himmels und der Erde zu dienen;“ „der Mann, welcher auf redliche Weise den Lebensunterhalt für seine Eltern erwirbt, ist grösser, als ein Weltmonarch,“ oder „wenn ein Kind seinen Vater auf die eine und seine Mutter auf die andere Schulter nähme und sie so hundert Jahre ohne Unterlass trüge, so würde er für dieselben immer noch weniger thun, als sie für ihn gethan haben,“ diese und ähnliche Gesetzesstellen, die zu Sprichwörtern geworden zu seyn scheinen, bezeugen, welchen hohen Werth der Büsser der Çâkja auf kindliche Liebe und Dankbarkeit legte.[1]) Wir erinnern uns ferner aus der Legende, dass der Götterkönig Brahmâ dessen Befähigung zum dereinstigen Buddha zuerst darin erkannte, dass derselbe mit Gefahr seines eigenen Lebens seine Mutter aus dem Schiffbruch rettete,[2]) und auch in der ferneren mythischen Wanderungsgeschichte des Bôdhisattva fehlt es nicht an Beispielen, in welchen er die Liebe und den Gehorsam gegen die Eltern durch die schwersten Opfer bewährt und geheiligt haben soll. In einer Predigt, die er im Djêtavana-Vihâra bei Çrâvastî gehalten, ergeht sich der Allerherrlichst-Vollendete über das Thema, dass Ehrfurcht und Gehorsam gegen Vater und Mutter mehr Werth haben, als Gebete und Opfer. „Brahmâ,“ sagt er, „ist mit den Familien, in welchen Vater und Mutter vollkommen geachtet, geehrt und gewartet werden. Warum das? Weil für einen Sohn, laut dem Gesetze, Vater und Mutter Brahmâ selber sind. Das Opferfeuer ist mit den Familien, in welchen Vater und Mutter vollkommen geachtet, geehrt und gewartet werden. Warum das? Weil für einen Sohn, laut dem Gesetze, Vater und Mutter das Opferfeuer selber sind. Der Gott (wahrscheinlich Indra), ist mit den Familien, in welchen Vater

1) Huc et Gabet II, 131. Hardy II, 477. Burnouf 270. Nach Georgi 458 ist das sechste Gebot für die lamaischen Laien (neben den fünf obigen): Diliges patrem tuum matremque tuam. Sangermano 105 flg.

2) S. oben p. 317.

und Mutter vollkommen geachtet, geehrt und gewartet werden. Warum das? Weil für einen Sohn, laut dem Gesetze, Vater und Mutter der Gott selber sind" u. s. w.[1])

Manche europäischen Reisenden, welche den Orient besucht haben, versichern uns, der Buddhismus gestatte die Vielweiberei. Das ist gerade so, als wenn ein Orientale, der etwa von der Mätressenwirthschaft der „allerchristlichsten Könige" oder anderer christlicher Herrscher gehört hätte, die Behauptung aufstellte, das Christenthum gestatte den Ehebruch. Es wäre ein schneidender Widerspruch, wenn eine Religion, die in ihren Moralvorschriften ein so grosses Gewicht auf die Keuschheit legt, dass sie Unkeuschheit selbst dem Laien als eine der fünf grossen Sünden anrechnet, ein Institut, wie die Polygamie, förmlich erlaubt und dadurch sanctionirt hätte. Dem ist aber auch nicht so und niemand wird eine Stelle aus dem Gesetz des Buddha beibringen können, durch welche die Vielweiberei begründet oder gerechtfertigt erschiene. Es ist eben ein grosser Unterschied zwischen Erlauben und Dulden: der Buddhismus erlaubt nicht die Vielweiberei, sondern er duldet sie, weil er nicht die Macht hat, sie abzuschaffen, gerade wie das Christenthum die Mätressenwirthschaft. Ueberhaupt würde man sehr irren, wenn man glauben wollte, dass die Vielweiberei bei den buddhistischen Völkern etwa in ähnlicher Art und Ausdehnung bestehe und legitimirt sey, wie bei den mohammedanischen. Im Gegentheil, auf Ceylon, in Siam und Burma, in Tibet, wie in der Mongolei und bei den Kalmyken ist Monogamie die durchgreifende Regel und in Ceylon, Siam und Burma auch allein gesetzlich; indess legen sich Könige, Fürsten und reichbegüterte Herren auch dort so viel Beischläferinnen zu, als sie wollen oder ernähren können, wie sie dies in allen andern Ländern der Welt eben auch thun, und dass dies z. B. im heissen Hinterindien häufiger geschieht, als im kälteren Europa, ist freilich sehr natürlich. Der Unterschied ist blos der, dass im Orient der Vater sich seiner mit Beischläferinnen erzeugten Kinder nicht schämt, sondern sie offen als die seinigen anerkennt, wenngleich sie hinter den legitimen Sprösslingen zurückstehen und keine Erbansprüche besitzen, und dass keine

1) Burnouf 133. Ich habe der Kürze halber einige Passus weggelassen.

Schmach auf ihnen ruhet, wie einst in den christlichen Staaten.[1]) Noch mehr, der Buddhismus hat dem Weibe eine höhere und günstigere Stellung verschafft, als diesem sonst im Morgenlande eingeräumt wird. Die Frau ist ihm Genossin und Gefährtin des Mannes, nicht blosses Gefäss der Unreinigkeit und unmündiges, willenloses Werkzeug, das nur den Zweck hat, einen Sohn zu gebären, wie im Brahmanismus, noch weniger Gefangene und Sclavin, wie in den Ländern des Islam. Sie ergeht sich frei, öffentlich, unverschleiert, besorgt die häuslichen Geschäfte auch ausser dem Hause, besucht den Markt, die Tempel, wird zu den Gesellschaften der Männer gezogen u. s. w.[2])

In dem eisigen, felsigen, mit Gletschern und Wüsten erfüllten Tibet, das nur einige wenige, ganz schmale culturfähige Ebenen darbietet, wie auch in den rauhen Hochthälern des südlichen Himalaya, ist übrigens bei der Masse der Bevölkerung an Vielwei-

1) Sirr II, 188: By the Bouddhist religion (auf Ceylon) only one wife is allowed to each man, be he monarch, or subject. Polygamie daselbst nur bei den Mauren. Symes l. c. 341: Die Vielweiberei (in Burma) ist durch das Gesetz verboten, welches blos eine Gemahlin, die man *Mica* nennt, anerkennt. Jedoch sind Beischläferinnen, so viel nur einer will, gestattet. Pallegoix I, 231; Les personnes riches et les grands (in Siam) prennent plusieurs femmes; mais la première, avec laquelle ils ont fait la cérémonie du *khan mak*, est toujours regardée comme la seul épouse légitime. Ils l'appellent la grande femme, tandis que les autres out la dénomination de petites femmes. C'est la vraie maîtresse de la maison: elle et ses enfants héritent de tous les biens du mari etc. Vgl. Pallas I, 164. La Loubère I, 158. Sangermano 128.

2) Pallegoix l. c. En géneral, les femmes siamoises sont bien traitées par leurs époux, elles ont beaucoup d'ascendant dans le gouvernement de la famille, elles sont honorées, elles jouissent d'une grande liberté et ne sont reléguées dans les sombres réduits comme en Chine; elles paraissent en public, elles vont au marché, font le commerce, rendent et reçoivent des visites, se promènent aux pagodes, en ville, à la campagne etc. Huc et Gabet I, 301: En Tartarie, les femmes mènent une vie assez indépendante. Il s'en faut bien qu'elles soient opprimées et tenues en servitude, comme chez les autres peuples asiatiques. Elles peuvent aller et venir selon leur bon plaisir, faire des courses à cheval, et se visiter de tente en tente. Au lieu de cette physionomie molle et languissante qu'on remarque chez les Chinoises, la femme tartare au contraire a, dans son port et dans ses manières, quelque chose de fort et de vigoureux, bien en harmonie avec sa vie pleine d'activité et ses habitudes nomades.

berei so wenig zu denken, dass sich daselbst die entgegengesetzte Sitte eingebürgert hat, die uns noch viel abnormer und unnatürlicher scheint, als jene, nämlich die Vielmännerei. Es ist in diesen Gegenden ganz gewöhnlich und keinesweges als Ausnahme anzusehen, dass eine Frau mehrere Ehemänner hat und dass namentlich Brüder, so viel ihrer seyn mögen, einen gemeinschaftlichen Haushalt führen und sich zusammen mit einem Weibe begnügen. Derselbe Gebrauch herrscht auch bei den unteren Volksclassen Ceylons. Im Himalaya, in Tibet und Tangut ist er sehr alt, viel älter, als die Verbreitung der Buddhareligion nach diesen Ländern; denn wir begegnen ihm bereits bei den Juetschi oder Indo-Scythen — tibetanischer Raçe —, die schon vor Beginn unserer Zeitrechnung sich über einen grossen Theil Asiens ergossen, auch Baktrien, Afghanistan und das Pentschab eroberten und hier zum Buddhismus bekehrt wurden.[1]) Die Polyandrie ist daher keine buddhistische Institution, sondern findet ihre Erklärung in der ausserordentlichen Armuth jenes furchtbaren Schneelandes, welches einmal den meisten Männern die Gründung und Erhaltung einer eigenen Familie unmöglich macht und andrerseits die Vermehrung der Bevölkerung nicht gestattet. Auch der auffallende Mangel an Weibern wird als Grund und Entschuldigung für diese Unsitte von den tibetanischen Lamen geltend gemacht, welcher Mangel übrigens leicht eine Folge der Vielweiberei und des Uebergewichts der männlichen Kraft bei der Erzeugung der Kinder seyn möchte.[2])

1) A. Rémusat Nouv. Mél. As. I, 244. Neumann Asiatische Studien I, 179. Vivien de St.-Martin in Nouv. Annales de Voyages III, p. 58 flg.: La coutume est que les frères aient en commun une même femme. Si un mari n'a pas de frères, sa femme porte sur la tête un bonnet qui n'a qu'une seule corne; s'il a des frères, le bonnet a plusieurs cornes, en proportions de membres de ces derniers. Diese Sitte, dass die Weiber so viel Hörner auf ihren Mützen tragen, als sie Männer haben, hat vielleicht das Sprichwort von dem „Hörneraufsetzen" der Frauen veranlasst, obgleich bei uns nicht die Frau, sondern der Mann die Hörner trägt. Bei Hiouen Thsang p. 269 wird das Hörnertragen der Frauen in Tokharestan anders gedeutet.

2) Turner 392 flg. W. Williams „Reich der Mitte" I, 183. Cunningham Ladâk 306. Grosier l. c. II, 275: „Wenn man den Lamas einen Vorwurf daraus macht, dass sie diesen unanständigen Gebrauch erlauben und gutheissen, so entschuldigen sie sich damit, dass in Tibet

Schon aus den oben aufgestellten allgemeinen Grundsätzen und obersten Geboten der buddhistischen Sittenlehre ergiebt sich, dass dieselbe auch Milde gegen Sclaven und Diener, Schonung der Besiegten, hülfreiche Gefälligkeit gegen Nachbarn und Freunde, Gastfreundschaft gegen Fremde, Ehrfurcht vor dem Alter, Gehorsam gegen die Obrigkeit und andere gesellige Tugenden vorschreibt und die Keime zu denselben mannigfach ausgestreut und genährt hat, so dass es eben so überflüssig, als ermüdend seyn würde, dies an jeder einzelnen auszuführen und nachzuweisen.

Auf der andern Seite fehlt es natürlich der Moral des Buddha nicht an Widersachern und die heftigsten derselben haben geradezu den Stab über sie gebrochen. Eine Lehre —, behaupten sie —, der die Idee eines höchsten Wesens gänzlich mangelt, die keinen allmächtigen Schöpfer und Erhalter der Welt und ihrer Ordnung, ja nicht einmal „einen schlafenden Gott im Himmel" hat, bietet der Sittlichkeit gar keinen Halt. Selbstsucht und Interesse —, so lautet ein anderer Vorwurf —, sind deren einziges

und der Tartarei so wenig Mädchen geboren werden. So viel ist ausgemacht, dass man hier in den Familien mehr Knaben, als Mädchen zählt." — Diese Erscheinung bemerkten schon im 6. Jahrhunderte die Chinesen bei den Juetschi. A. Rémusat l. c.: Il y a chez eux beaucoup plus d'hommes que de femmes etc. Es werden Ehen erwähnt, in welchen eine Frau sieben, acht, ja zehn Männer hat. Die Kinder sind gewöhnlich gemeinschaftlich, oder das älteste gehört dem ältesten, das zweite dem zweiten Bruder u. s. f. Ueber die Polyandrie auf Ceylon Sirr II, 163 und Davy 286: „Vielmännerei herrscht hier, so wie in Tibet. Es kommt häufig vor, dass ein Weib zwei Männer hat, ja man erzählte uns von sieben Männern; dieses sind jedoch immer Brüder. Die Ursache davon sucht man darin, dass nicht Alle reich genug sind, eine besondere Frau zu ernähren; auch soll dadurch das Vermögen eines Hauses mehr zusammengehalten, die Einigkeit der Familien befördert werden, auch die Kinder nicht leicht Gefahr laufen, verwaist zu werden. Diese Gründe entwickelte mir ein alter Beamter, der mit seinem Bruder dieselbe Frau hatte. Die Kinder nannten den älteren Bruder „grosser Vater," den jüngeren „kleiner Vater." Selbst der Lamaismus, so entartet er ist, kämpft gegen die Polyandrie, wie gegen die Polygamie. Georgi l. c.: Polyandria omnium turpissima, qua plures germani fratres uni conjunguntur uxori, intolerabili scelere atque flagitio in vulgi consuetudine retinetur. Ab hoc turpitudinis genere alieni sunt viri nobiles et cives honesti. Quidam tamen eorum non adeo simultaneam polygamiam refugiunt, quin aliquando secundam ducant uxorem. Verum haec ab ipsa quoque Xacaica lege vetantur.

Princip, Lohn und Strafe in künftigen Geburten die einzigen Springfedern, welche sie in Bewegung setzt. Du sollst das Böse meiden und das Gute vollbringen, nicht weil jenes bös und dieses gut ist, sondern weil beide einmal ihre unvermeidliche Frucht tragen. Die Tugend, von welcher die Buddhisten so viel schwatzen, ist ihnen daher nur Gegenstand des Calcüls und Speculation, nur Mittel zur Erwerbung geistlichen Verdienstes und sicherer Aussicht auf Belohnung und Beförderung in späteren Lebensläufen. Eines dritten Vorwurfs haben wir schon gedacht: durch die Theorie von der Verkettung der moralischen Ursachen und Wirkungen wird der Buddhismus zum Fatalismus. Denn das jedesmalige, gegenwärtige Geschick, alle Handlungen und Erlebnisse des Einzelnen sind ihm lediglich die nothwendigen, unabänderlichen Folgen dessen, was er in früheren Geburten im Guten und Bösen geleistet hat; es giebt mithin für ihn keine Wahl, keine Selbstbestimmung, keine Freiheit.[1])

Auf den ersten Einwand einzugehen, wäre zu lang, denn es ist bekanntlich die uralte, hundertfach verhandelte, immer noch schwebende Streitfrage zwischen den Theologen und Philosophen, jene Frage, für die schon Sokrates den Giftbecher getrunken hat, ob die Gesetze für das menschliche Handeln aus göttlicher Autorität, oder aus der Idee und Natur des Menschen, aus dem Verhältnisse des Einzelnen zur Gattung, zu seinen Mitgeschöpfen, zur Erde abzuleiten seyen. Was ferner die Beschuldigung der Selbstsucht anbelangt, so trifft dieselbe nicht blos die buddhistische Moral, sondern in gleicher Weise die Moral aller Religionen, denn sie alle predigen eine Vergeltung, Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen nach dem Tode und operiren mit diesen Hebeln. Sie klingt daher fast komisch im Munde der Missionäre, die doch ebenfalls ihren Gläubigen den Himmel verheissen und die Ungläubigen mit der Hölle bedrohen, und so die Kraft des Evangeliums durch die Triebfeder des persönlichen Interesses, der Furcht und der Hoffnung zu verstärken suchen. Und wenn nun vollends die oben von uns entwickelte Theorie der Seelenwanderung oder Seelenwandelung[2]) die echte, ursprüngliche, ur-

1) Hardy I, 343. II, 507 flg. Barthélemy Saint-Hilaire „Du Bouddhisme" 214. Graul l. c. 278 flg.

2) S. 300 flg.

buddhistische wäre, jene Theorie, nach welcher die Seele zugleich mit ihrem Körper erlischt, so dass die Früchte deines Thuns nach dem Tode dieses Leibes nicht von dir, sondern von einem anderen, neuen Ich, das in der sittlichen Weltordnung dein Nachfolger seyn wird, geerndtet werden, dann wäre die buddhistische Ethik unter allen religiösen gerade die einzige, welche die so mächtigen Triebfedern der Furcht und Hoffnung anzuwenden verschmähte. Mit welchem Rechte endlich und inwiefern dieselbe fatalistisch genannt werden könne, wissen wir aus früheren Auseinandersetzungen.[1])

Viel principieller ist der Vorwurf, dass sie nur nivellirend, auflösend und verneinend wirken könne; denn da dem Buddhismus Alles aus dem Nichts entspringe und schliesslich wieder ins Nichts verrinnen solle, so habe auch seine Moral kein anderes Endziel, als die Auslöschung und Vernichtung der Individualität. Nicht-Denken, Nicht-Wollen, Nicht-Handeln seyen die Ideale, auf welche sie hinarbeiten. — Ja, dieselbe ist an sich und wesentlich negativ, — ich glaube in diesem einen Satze alle ihre Mängel zusammenzufassen —, und kann daher unmittelbar und direct nur negative Einflüsse ausüben. Wenn sie dennoch positive Resultate erzeugt, so geschieht dies, weil einerseits negative Einwirkungen auf den Geist sehr wohl positive Folgen erzielen können, und weil sie andrerseits in der Praxis häufig von der scharfen und folgerechten Durchführung ihres Princips ablassen muss, wie ja denn die ganze Begründung und Einrichtung des Laienthums doch nur eine Inconsequenz ist und eben deshalb das Grundgebrechen der buddhistischen Sittenlehre sich viel entschiedener und schneidender in dem Disciplinargesetze für die Geistlichen, als in den Moralvorschriften für das Volk ausgeprägt und bewährt hat.

Die Ethik des Buddha ist negativ: sie ist, wie schon öfter hervorgehoben worden, eine Moral der Entsagung und Selbstverleugnung, nicht des Strebens und Schaffens; sie lehrt leiden und dulden, doch nicht handeln und wirken. Thatkraft, persönliche Tüchtigkeit, Tugend im antiken Sinne sind ihr ein fremder Schall. Daher kann sie, wie jede andere Mönchsmoral, in letzter Instanz nur abspannen und ermatten, lähmen und schwächen.

1) S. 296 flg.

Namentlich — und das ist vielleicht ihre schlimmste Seite — wirkt sie in politischer Beziehung verknechtend. Sie, die jedes Leiden, jedes Unrecht, jede Misshandlung geduldig ertragen heisst, die jeden Widerstand gegen Anmassung und Gewaltthat verbietet, sie predigt natürlich blinden, passiven, leidenden Gehorsam gegen die Machthaber, auch gegen die wüsteste Tyrannei und hat dadurch, trotz ihres Grundsatzes von der Gleichheit aller Menschen, überall, wohin sie gedrungen, dem Despotismus Vorschub geleistet.

Sie ist ferner deshalb wesentlich negativ, weil sie jenseitig, transscendent ist, und die wirkliche Welt, die Erde mit Allem, was diese trägt, keinen Werth für sie hat. Alle grossen irdischen und weltlichen Interessen und Fragen, nationale, politische, sociale, humane, liegen ihr daher an sich fern und haben höchstens insoweit für sie Bedeutung, als dieselben Mittel werden können, die Seele ins Jenseits der Erkenntniss und Befreiung zu führen. Aus diesem Grunde hat der Buddhismus zu keinen eigenthümlichen, grossartigen Schöpfungen in Kunst und Wissenschaft anregen können, obgleich er allerdings eine kirchliche Kunst, kirchliche Malerei und Plastik, kirchliche Architectur entwickelt und zuerst in Indien, wie auch bei den fremden Völkern, die sich zu ihm bekehrt haben, das historische Interesse geweckt hat, doch nur das kirchenhistorische, das Interesse an dem Leben und den Thaten der verklärten Heiligen, der frommen Könige und gläubigen Gabenspender. Aus demselben Grunde, nämlich wegen seiner Jenseitigkeit und ascetischen Abstraction von der Wirklichkeit, erzeugt der Buddhismus in den Herzen seiner Bekenner eine ähnliche Leerheit, wie der Pietismus, dem ja ebenfalls die Welt nur ein Haus der Verderbniss, der Sünde und des Todes, dem weltliche Kunst und Wissenschaft ein Werk des Satans ist.

Man sage nicht, dass hiermit eigentlich das aufgehoben und widerlegt sey, was so eben von dem wohlthätigen Einflusse und der civilisirenden Kraft der Buddhareligion gerühmt worden ist. Es ist bei der Erziehung der Völker die erste und vielleicht die wichtigste Aufgabe, die Rohheit und Wildheit auszurotten, die ungemässigten Leidenschaften, den Blutdurst, die Raubgier und Wollust zu bändigen, die Gemüther zu sänftigen, und dieser allerdings negativen Aufgabe hat sich der Buddhismus vollkommen gewachsen gezeigt, ja er hat in ihr eine wahre Meisterschaft bewährt und seine Erziehungspflichten auf eine gewissenhaftere, sitt-

lichere und darum erfolgreichere Weise erfüllt, als etwa das Christenthum und die Christenheit bei den rohen Urbewohnern Afrikas und Amerikas. Bei den Chinesen und Japanern ist freilich seine Wirksamkeit eine verhältnissmässig geringe geblieben, eben weil dieselben schon eine hohe Stufe der Verstandescultur erstiegen hatten, als sie ihn kennen lernten, und die indische Ueberschwänglichkeit und Phantasterei, die Fabeln und Wundergeschichten, die er an seine Moral knüpfte und auf die er sie stützte, dem nüchternen Sinne jener Völker widerstrebten; dagegen sind seine Erziehungsresultate bei den Nomaden Centralasiens wahrhaft staunenswerth.

Will man die mildernde und zähmende Kraft der Buddhareligion in ihrem hellsten Lichte schauen, so vergleiche man die Mongolen Tschinggischans mit ihren heutigen Nachkommen, jene grässlichen Mordbanden, die den Zeitgenossen der Hölle entstiegen zu seyn schienen, deren viehische Brutalität, Blutgier, Raubsucht, Grausamkeit, Faulheit, Treulosigkeit, Verachtung aller menschlichen Gesittung beispiellos in der Weltgeschichte ist, mit den friedfertigen, gutmüthigen, gastfreien, wenn auch immer noch schmutzigen und säuischen Hirten, welche gegenwärtig das „Land der Gräser“ zwischen der grossen Mauer und dem Altai bewohnen, bei denen Mord und Raub jedenfalls eben so selten sind, wie bei den civilisirtesten Völkern Europas, wenn sie auch vom Pferdediebstahl, der einmal im mongolischen Blute zu liegen scheint, immer noch nicht ganz ablassen können.[1]) Diese Um-

1) Huc et Gabet I, 415: L'aversion du travail et de la vie sédentaire, l'amour du pillage et de la rapine, la cruanté, les débauches contre nature, tels sont les vices qu'on s'est plu généralement à attribuer aux Tartares-Mongoles. Nous sommes très portés à croire que le portrait qu'en ont fait les anciens écrivains n'a pas été exagéré; car on vit toujours ces hordes terribles, au temps de leurs gigantesques conquêtes, traînant à leur suite le meurtre, le pillage, l'incendie et toute espèce de fléaux. Cependant les Mongoles sont-ils encore aujourd'hui tels qu'ils étaient autrefois? Nous croyons pouvoir affirmer le contraire, du moins en grande partie. Partout où nous les avons vus, nous les avons toujours trouvés généreux, francs, hospitaliers, inclinés, il est vrai, comme des enfans mal élévés, à dérober des petits objets de curiosité, mais nullement habitués à ce qu'on dit le pillage et le brigandage. Pour ce qui est de leur aversion pour le travail et la vie sédentaire, ils en sont toujours au même point; il faut aussi convenir que leurs meurs sont

gestaltung des Charakters und der Sitten ist aber fast ganz ein Werk des Lamaismus; chinesische Büreaukratie und Polizei haben nur einen sehr geringen Antheil daran, ja dieselben wirken, jetzt wenigstens, in der Mongolei eher demoralisirend, als civilisirend. Und wie schnell ist diese Veränderung erfolgt! Denn ungefähr hundert Jahre nach Chubilai verfielen die einstigen Weltstürmer gänzlich wieder dem Schamanismus und sind erst seit Altan Chagan, also noch nicht volle dreihundert Jahre, wieder zum Buddhathum zurückgekehrt. Und doch herrscht bei ihnen, wie gesagt, Sicherheit des Lebens und Eigenthums in einem Grade, von dem Europa im ganzen Mittelalter keine Ahnung gehabt hat. Dumm sind sie freilich, übergläubig und abergläubisch, aber man kann die abgeschmackten Fabeln, mit denen ihr Gehirn erfüllt ist, den Priestern wegen der reinen Moral welche dieselben ihnen einprägen, fast verzeihen.

Ebenso bei den Tibetanern. Auch diese müssen nach den wenigen Nachrichten, die wir über sie vor der Bekanntschaft mit dem Buddhismus haben, von entsetzlicher Rohheit gewesen seyn. In der früheren Zeit sollen sie ihre Todten gefressen haben, eine Nachricht, die ja schon Herodot von den Indern, die das Heer des Xerxes begleiteten und wahrscheinlich tibetanisches Stammes waren, überliefert hat. Jetzt theilen sie alle guten Eigenschaften der Mongolen, ohne indessen ganz so abergläubisch und kriechend gegen das Pfaffenthum zu seyn, als diese. Ueberhaupt sind sie männlicher, selbstvertrauender, energischer. Bei ihnen, wie bei jenen, hat übrigens die Unwirthbarkeit des Bodens, die Härte des Klimas, der beständige Kampf mit der Natur, die Anstren-

très-libres, mais il y a dans leur conduite plus de laisser-aller que de corruption etc. Pallas I, 103: „Man merkt bei den Kalmyken, und noch mehr bei den Mongolen, welche die lamaische Religion bekennen, dass ihre Sitten theils durch die Gemeinschaft mit den Chinesen, theils durch die tangutische Geistlichkeit, unendlich milder geworden sind, als man sie noch jetzt unter den Buräten, die dem Schamaischen Aberglauben anhängen, und gleichsam das Ebenbild von dem sind, was sonst ihre Brüder auch waren, findet. — Natürliche Fähigkeit, Gastfreiheit, Dienstfertigkeit, Treue gegen ihre Fürsten, viel Neugierde und ein munteres, aufgewecktes Wesen sind ihre vortheilhafte Seite; ihre Hauptfehler dagegen sind Sorglosigkeit, Leichtsinn, Mangel an wahrer Herzhaftigkeit, Leichtgläubigkeit, Argwohn, Liebe zum Trunk und zum Müssiggang“ etc.

gungen und Entbehrungen des Hirtenlebens den nachtheiligen, abschwächenden, blasirenden Einflüssen des Buddhismus entgegenwirkt und diese möglichst neutralisirt, so dass sie muthig in Gefahren und tapfer im Kriege geblieben sind. Noch heute bildet die mongolische Reiterei den besten, den zuverlässigsten Theil des chinesischen Heeres.[1])

In ähnlicher Weise sind die hinterindischen Völker durch die Religion des Çâkjasohnes gesittigt worden. Jene heissblütige, jähe Leidenschaftlichkeit, jener unversöhnliche Geist der Rachsucht, den sie einst mit ihren Nachbarn, den Malayen, getheilt zu haben scheinen, hat der Moral des guten Gesetzes weichen müssen und bricht nur noch selten, namentlich im Jähzorn und im Kampfe mit den Feinden hervor, und zwar in viel höherem Grade bei den Burmanen, als den Siamesen.[2]) Im Uebrigen sind sie friedfertig, sanftmüthig, folgsam, sehr gastfrei und freigebig; sie verabscheuen den Mord und Diebstahl und der erstere gehört, wenigstens in Siam, zu den Seltenheiten.[3]) Als ihre Feh-

1) Ueber den Charakter der jetzigen Tibetaner Turner 393. Huc et Gabet II, 252. Neumann (Ausland 1856, p. 56): „Die Tibetaner sind von Natur rachelustigen, wilden und habsüchtigen Gemüthes — M. Polo nennt sie überdiess die grössten Diebe — Eigenschaften, welche aber jetzt die sanfte, menschenfreundliche Lehre des Königssohnes *Schakja*, wenn auch nicht ganz ausgerottet, doch sehr gemildert hat. In diesem Lande, wie bei den Mongolen, zeigte sich der wohlthätige, bildsame Einfluss des Buddhismus im vollen Glanze. Freilich muss bemerkt werden, dass andererseits das Volk durch diesen mönchischen Quietismus zu einer Art von Hörigen herabgewürdigt wurde, welche die Masse der männlichen und weiblichen Müssiggänger in den Klöstern ernähren müssen."

2) J. Low im Journ. of the Roy. As. Soc. II, 327: It can hardly be doubted that the doctrines of Bouddha have had some influence in softening and refining the manner of the Peguans and Burmans. Previous to its introduction, these nations must have been savage in the extreme. Symes: „Die Burmanen äussern in einigen Stücken barbarische Wildheit, in andern alle Zärtlichkeit eines verfeinerten Volks. Sie verhängen über ihre Feinde die grausamste Rache. Bei ihren Einfällen wird jeder Schritt durch Verwüstung bezeichnet, und sie schonen weder Alter, noch Geschlecht. Zu Hause erstreckt sich im Gegentheil ihre Gutthätigkeit auf das Alter sowohl, als auf Kranke und Schwache. Kindliche Ehrfurcht wird als ein geheiligtes Gebot eingeprägt, und diese Pflicht genau beobachtet etc. Vgl. Ritchie „A history of the oriental nations" II, 55.

3) Crawfurd 532 flg. Die Burmanen und Siamesen üben schon längst nicht mehr Strandraub, um dessen Begünstigung ja noch vor we-

ler werden besonders Leichtsinn, Trägheit, Hang zum Vergnügen und zum Spiel, Feigheit und Furchtsamkeit gerügt, — Fehler, von denen nur die beiden letzteren zum Theil auf Rechnung des Buddhismus zu kommen scheinen.

Ich kann nicht umhin, schliesslich in den wesentlichsten Zügen die Schilderung herzusetzen, welche der apostolische Vicarius von dem Charakter der Siamesen entwirft, als desjenigen Volkes, bei dem der Buddhismus mehr, als bei allen andern, zur Staatsreligion geworden, und das bis jetzt von fremden Einflüssen sich noch am meisten frei gehalten hat. Die Thai — sagt er —[1]) sind von sanfter Gemüthsart, leicht, wenig überlegt, furchtsam und heiter; sie lieben weder Streit, noch was irgend an Zorn und Ungeduld erinnert; sie würden empört seyn, wenn sie einen Priester von seiner Kanzel mit Eifer und Heftigkeit reden hörten. Sie sind faul, unbeständig, zerstreut und werden vor Allem durch ihre Bettelei lästig. Wenn sie etwas in den Händen eines Fremden sehen, was ihnen gefällt, so wollen sie es haben; dagegen sind sie auch, sobald sie es empfangen haben, sehr beflissen, ihm kleine Geschenke anzubieten, um ihre Dankbarkeit zu bezeugen. Sie sind sehr mitleidig und lassen nie einen Armen weggehen, ohne ihm Reiss oder Früchte zu geben. Der König selbst lässt täglich an mehrere hundert Arme Lebensmittel austheilen. In ihrem Verhältniss zu den Frauen sind sie äusserlich sehr behutsam, und die geringste Liebkosung eines Mädchens oder einer Frau giebt häufig zu Processen Veranlassung. Sie lieben sehr das Spiel und die Zerstreuungen und man kann von ihnen sagen, dass sie die Hälfte ihrer Zeit mit Belustigungen verbringen. — Merkwürdig ist dieses Volk wegen seiner Sanftmuth und Menschlichkeit; in der Hauptstadt, ungeachtet sie sehr bevölkert ist, sieht man ernstlichen Streit selten,[2]) ein Mord wird als ein ganz ausserordentlicher Fall betrachtet und bisweilen vergeht ein ganzes Jahr, ohne dass einer vorkommt. Fremde empfangen sie mit Wohlwollen und sie beweisen grossen Eifer, um die Beschwerden der

nigen Menschenaltern in christlichen Kirchen gebetet wurde; es gilt im Gegentheil für heilige Pflicht, Gastfreundschaft gegen die Schiffbrüchigen zu üben. Sangermano 120.

1) Pallegoix I, 203.

2) Bangkok hat gegen 400,000 Einwohner. Crawfurd l. c.: „Excesse haben wir (in Siam) niemals gesehen, auch nie von dergleichen gehört."

Reisenden zu erleichtern: Privatleute sorgen auf ihre Kosten für Anlagen von Fusssteigen und Brücken, errichten auch an den Strassen und längs der Flüsse Zufluchtsörter und Nachtquartiere für die Wanderer und Schiffer. Die Frauen treiben die Aufmerksamkeit so weit, dass sie täglich grosse Kannen frischen Wassers an die Landstrasse setzen, damit der Reisende seinen Durst löschen könne.[1]) Und nicht blos gegen die Menschen, sondern auch gegen die Thiere üben sie Menschlichkeit; sie würden sich ein Gewissen daraus machen, ein Thier, selbst eine Ameise oder Stechfliege, die ihnen das Blut aussauget, zu tödten. Als ich einst meinem Gärtner befahl, die Scorpionen und Schlangen zu tödten, die ihm beim Umgraben des Gartens aufstossen würden, sagte er: Wenn das geschehen soll, so werde ich einen andern Arbeiter holen; ich kann mich nicht entschliessen, mich wegen eines geringen Tagelohnes eines Mordes schuldig zu machen. Zu gewissen Zeiten des Jahres kaufen reiche Leute ganze Kähne voll Fische, um sie aus Rücksicht des Erbarmens mit den Thieren wieder in den Strom zu werfen; aus gleichem Grunde ist am 8ten und 15ten jedes Monats die Jagd untersagt. — Die Siamesen sind sehr gehorsam und beweisen der Obrigkeit ausserordentliche Ehrfurcht, nicht blos dem Könige, den sie wie einen Gott verehren, sondern auch den Fürsten, Mandarinen und überhaupt allen Vorgesetzten. Das Alter steht bei ihnen in hoher Achtung; die Kinder sind voll Ehrerbietung und Aufmerksamkeit gegen ihre Eltern und gegen keinen andern Schimpf sind sie so empfindlich, als wenn diese beleidigt werden. — Sie schätzen Freimüthigkeit und Offenheit, nicht als ob die Lüge bei ihnen ganz unbekannt wäre: im Gegentheil, es kommt oft vor, dass sie lügen, doch selten gegen ihres Gleichen, fast immer nur gegen die Vorgesetzten, um sich zu entschuldigen oder der Strafe zu entgehen. — Man darf im Allgemeinen behaupten, dass die Siamesen den Diebstahl verabscheuen, womit ebenfalls nicht gesagt seyn soll, dass es bei ihnen keine Diebe giebt; denn die Prinzen und Mandarinen suchen beständig Geld von ihren Untergebenen zu erpressen; die höheren Beamten bestehlen die untergeordneten und diese wiederum das arme Volk. Ausserdem giebt es im Lande eine Menge Vagabonden, flüchtige Sclaven, Spieler, Trunkenbolde u. s. w., welche Diebstahl treiben.

1) Diese Sitte herrscht auch auf Ceylon.

Strassenraub ist sehr selten; ebenso der bei den Chinesen so häufige Selbstmord.

Dies Zeugniss, welches der Vertreter des Papstes einer heidnischen Nation und zwar der am meisten und ausschliesslich buddhistischen ausstellt, bestätigt gewiss auf glänzende Weise das Urtheil, welches wir über die buddhistische Sittenlehre und den civilisirenden und vermenschlichenden Einfluss derselben gefällt haben.

Die Kirche und der Cultus.

Abgesehen von aller Jenseitigkeit der Begriffe, hat das Wort Kirche (Ecclesia) eine doppelte Bedeutung: einerseits bezeichnet es das Priesterthum als in sich geschlossenen Stand, als Körperschaft, als Hierarchie, andrerseits die Gemeinschaft des Clerus und der Laien, also die Gesammtheit der Bekenner einer bestimmten Religion. Von der buddhistischen Geistlichkeit als solcher ist oben gehandelt worden; hier haben wir es mit ihren Beziehungen zu den weltlichen Verehrern des Buddha zu thun.

Die christliche Gemeinde kannte uranfänglich keinen gesonderten Stand der Geistlichen; die buddhistische dagegen bestand zuerst nur aus solchen. Dort bildete sich der Clerus erst aus dem Laienthum heraus und war eine Folge der Weiterentwickelung und Ausbreitung des Gemeindelebens; hier war derselbe sowohl der Zeit, als der Idee nach das Erste, war der Kern, um den sich die weltliche Glaubensbrüderschaft als Schaale und Gehäuse herumlegte. Es ist dies der Grund, aus welchem die Geistlichkeit in der buddhistischen Kirche sogleich der Laienschaft gegenüber eine viel erhabenere Stellung einnahm, als in der christlichen, da in dieser, so lange sich der Gegensatz von Clerikern und Laien noch nicht schroff herausgestellt hatte, die Bischöfe, Presbyter und Diaconen als gewählte Gemeindebeamten nur primi inter pares waren; es ist aber auch neben der Milde und Muskellosigkeit des Buddhismus der Grund, weshalb im Allgemeinen das Band, welches den Laien an den buddhistischen Clerus knüpft, ein nur auf den Glauben beruhendes, nur inner-

liches, aller Zwangsmaassregeln und „Liebesmittel der Zucht“ entbehrendes und darum oft sehr loses war und blieb.

Das Verhältniss zwischen Priestern und Laien beruht auf dem gegenseitigen Austausch der Güter: jener spendet diesem geistliches Heil — auch wohl irdisches Glück durch übernatürliche Mittel —, er belehrt ihn über göttliche Dinge, weiht und segnet ihn, macht oder vermittelt, dass Kranke gesunden, dass es zu rechter Zeit regnet u. s. w. und nimmt dafür weltliche Gaben und Geschenke in Empfang. Der Geistliche sorgt mit einem Worte für die Seele und das ewige Wohlergehen des Laien, der Laie für den Leib und das zeitliche Wohlergehen des Geistlichen. Diese Beziehungen treten in allen Religionen und Kirchen hervor, im rohesten Schamanismus, wie im raffinirtesten Katholicismus: im Buddhismus um so entschiedener, als ja das gesammte Priesterthum nur aus „Bettlern“ bestand und besteht.

Also der Laienbruder, der Upâsaka, übernimmt die Verpflichtung, die fünf grossen Sünden zu meiden, und so weit es dem Familienmenschen möglich ist, ein reines und leidenschaftsloses Leben zu führen, er beichtet dem Bhixu etwaige Uebertretungen der Gebote, hört dessen Gesetzesverlesung, empfängt von ihm Absolution u. dgl. und reicht ihm dafür Almosen. Anfangs und so lange die Söhne des Buddha einsam siedelten und nomadisirten, war das Verhältniss vermuthlich meist ein persönliches: der einzelne Samanäer hatte seine bestimmten Hausherren und Familien, denen er geistlicher Rathgeber und Beichtvater war, bei denen er die Regenzeit zubrachte und die ihn dafür mit Nahrung und Kleidung und sonstigen Nothwendigkeiten versorgten. Als aber das Einsiedlerthum und die umherschweifende Ascese mehr und mehr dem stätigen Klosterleben wich, lag es in der Natur der Sache, dass jedes Kloster die Umwohner und Nachbarn als gläubige Wohlthäter und Almosenspender an sich zu ketten suchte, sie demnach wohl zu Predigten, zu gemeinsamen Beichten, die an bestimmten Tagen, etwa in der Versammlungshalle des Klosters abgehalten wurden, einlud und versammelte u. s. w. Je mehr sich nun nach und nach aus der Predigt und Beichte, die beide ursprünglich nur Institute der Moral und Disciplin waren, ein förmlicher Cultus entwickelte oder an sie anlehnte, um so zahlreicher und wirksamer wurden die Mittel, um Laien zu gewinnen und festzuhalten.

Die Stellung der letzteren zum buddhistischen Clerus und dessen Einfluss und Gewalt über die Gläubigen sind nach Zeit und Ort, nach Charakter, Sitte, Lebensweise, Verfassung der Völker, bei welchen die Lehren des guten Gesetzes Eingang gefunden haben, sehr verschieden und gestalten sich z. B. jetzt anders im englischen Ceylon, als im despotischen Siam, anders im rationalistischen China, als in der starkgläubigen Mongolei und in Tibet, wo die Laien zugleich weltliche Unterthanen der Klöster und ihrer Lamen sind. Im Ganzen kann man daher nur sagen, dass die Mönche des Ostens es verstanden haben, ihr Verhältniss als Lehrer und Gewissensräthe der Laien so auszubeuten, dass sie nach und nach so ziemlich in alle Functionen eingetreten sind, die in anderen Religionen dem Weltpriester als dem Seelenhirten der Gemeinde obliegen, dass sie den Cultus und die Cärimonien leiten und bei den im Familienleben Epoche machenden Ereignissen ihre Rolle spielen, als bei der Namengebung des Kindes, bei Krankheiten, Hochzeiten, Begräbnissen u. s. w. Kurz, die Stellung der buddhistischen Religiosen zum gläubigen Familienmenschen ist genau genommen dieselbe, wie die der katholischen Bettelmönche. Die Franciscaner und Dominikaner hatten und haben die Berechtigung, überall zu predigen, Messe zu lesen, Beichte zu hören u. s. w.; dennoch ist ihr Verhältniss zu den Laien ein wesentlich anderes, als das des Pfarrers zu den Mitgliedern seiner Gemeinde, denn es beruht nur auf persönlichem Vertrauen der Einzelnen und hat gewissermaassen keinen amtlichen Charakter und keine polizeiliche Basis. Denken wir uns die katholische Christenheit ohne Bischöfe und Weltpriester, dergestalt, dass die geistlichen Amtshandlungen sämmtlich von Mönchen vollzogen würden und die Aebte der grösseren Klöster das bischöfliche Aufsichtsrecht über die geistlichen Väter, doch nicht über die Laien ausübten, — und wir haben in den allgemeinsten Zügen ein Bild von der Einrichtung und Verfassung der buddhistischen Kirche.

Kein Zweifel, dass die Reinheit seiner Moral, seine humane Tendenz, die Lehre von der Verbrüderung aller Menschen und Wesen dem Buddhismus Tausende und aber Tausende von weltlichen Bekennern zugeführt und treu erhalten hat, indess um die Massen zu fesseln, um eine hierarchische Gewalt über sie auszuüben, reicht die Moral nicht aus; dazu bedarf es vielmehr der Einwirkung auf ihre Sinnlichkeit und Phantasie, der Erregung

von Furcht und Hoffnung, und die Mittel zu derartiger Einwirkuug bietet eben die Dogmatik und der Cultus.

Wir haben in der Einleitung ausgeführt, dass keine dogmatische Vorstellung sich mehr zur Grundlage priesterlicher Herrschaft über die Gemüther eignet, als die von der Seelenwanderung. Selbst der Glaube an Himmel und Hölle wirkt zur Unterwerfung, Festhaltung und Lenkung des grossen Haufens nicht so mächtig, wie jene. Nun waren vollends in Indien, längst vor dem Auftreten des Çâkjasohnes, beide Lehren mit einander verbunden und Himmel und Hölle zu Stationen der Seelenwanderung gemacht worden. Der Buddhismus fand dieselben schon völlig entwickelt und im Volksglauben wurzelnd; er hat sie, wie wir wissen, sich angeeignet, auf seine Weise gestaltet und zur Begründung hierarchischer Gewalt benutzt. Der Brahmanismus hatte das ursprünglich metaphysische Dogma von der Metempsychose zu hierarchischen Zwecken ausgebeutet, indem er ihnen eine sociale und politische Anwendung gab und durch dasselbe die Einrichtung der Kasten theoretisch erklärte und rechtfertigte. Er that dies summarisch im Grossen und Ganzen, ohne sich auf den Einzelnen besonders einzulassen, der keinen Werth für ihn hat. Dem Buddhismus dagegen ist die Kaste gleichgültig und der Einzelne als solcher gilt ihm; er kennt nur Einzelne, Individuen, Subjecte, er wendet sich speziell an den Einzelnen. Daher gewinnt in ihm die Lehre von der Selenwanderung eine viel subjectivere Bedeutung. Er darf sich mit dem von den Brahmanen aufgestellten allgemeinen Grundsatze, dass die höhere oder niedere Geburt, Glück und Unglück in gegenwärtigem Daseyn von Verdienst und Schuld in früheren Lebensläufen abhängen, nicht begnügen; er geht vielmehr auf jeden besondern Fall ein und zeigt immer an concreten Beispielen, dass das dermalige Schicksal der bestimmten Person die reife Frucht ihrer früheren Handlungen sey. Es ist dies das ewige, unerschöpfliche Thema der buddhistischen Legende. Wir lesen, wie der Christus einmal von seinen Jüngern gefragt wird, wodurch ein Blindgeborener oder dessen Eltern es verschuldet haben, dass derselbe des Lichtes der Augen beraubt sey; der Buddha soll viel tausend Mal dergleichen kritische Fragen beantwortet haben, mit denen ihm seine Jünger, namentlich Ânanda, bei jeder erdenklichen Gelegenheit nahen. Ist jemand reich oder arm, glücklich oder unglücklich, begegnet

ihnen ein König oder ein Bettler, sehen sie einen Kranken, Blinden, Lahmen u. s. w. oder ein Thier, einen Löwen, eine Schlange, einen Wurm u. dgl., gleich sind sie mit der Frage zur Hand, durch welche früheren guten oder bösen Handlungen dieser Mensch oder dieses Thier seinen gegenwärtigen Zustand verdient habe. Und der Siegreich-Vollendete löst ihnen das Räthsel, indem er in umständlicher Erklärung darlegt, welche Schuld das betreffende Individuum in vergangenen Zeiträumen auf sich geladen, oder welches Tugendverdienst es erworben habe: dieser z. B. ist König, weil er in vormaligen Geburten reichliche Almosen gespendet, jener blind, weil er, ebenfalls in einem früheren Leben, ein ruchloses Vergnügen daran gefunden, unschuldigen Thieren die Augen auszustechen, ein anderer stumm, weil er vielleicht vor unzähligen, nicht in Gedanken zu fasssenden Kalpas, einmal seine Stimme zur Lästerung eines Geistlichen gemissbraucht hat. Nach dem Vorgange des Meisters verstehen sich seine Schüler bis heut vortrefflich auf derartige Ausbeutung des Geschicks. Klagt also ein Laie dem Priester seine unverschuldeten Leiden, so erzählt ihm dieser eine Geschichte, welche ihm die Wurzel seines Unglücks enthüllt und ihm darthut, wie dasselbe keinesweges unverdient, sondern die unvermeidliche Folge der und der Sünde sey, welche der Klagende im Laufe seiner Wanderungen begangen habe. Die Zahl der umlaufenden Anecdoten und Histörchen dieses Schlages ist so gross, dass sie für alle Fälle ausreicht und der nur einigermaassen bewanderte Priester gar nicht in Verlegenheit kommen kann, sondern nur eine Legende, die schon dem Religionsstifter in den Mund gelegt wird, etwa mit Veränderung der Namen, zu wiederholen braucht.

Das Missverhältniss von Tugend und Belohnung, von Schuld und Strafe, das ja schon so manchen Erdensohn zum Zweifler gemacht hat, wird solchergestalt für den einfältigen Gläubigen im Buddhismus auf eine plausiblere Art und Weise ausgeglichen, als in jeder anderen Religion. Denn fragt z. B. der Bekenner des Islam oder der Katholik: „Warum bin ich arm und elend, der ich alle Vorschriften der Kirche treulich erfülle, und warum ist mein weltlich gesinnter, unkirchlicher Nachbar mit allen Glücksgütern gesegnet?“ so kann sein geistlicher Rathgeber ihn nur auf den unabänderlichen, unerforschlichen Rathschluss des Höchsten und auf die Ausgleichung in einem künftigen Leben verwei-

sen; der buddhistische Pfaff dagegen zeigt seinem Laien handgreiflich, dass er nur büsst, was er einst verschuldet, nur erndtet, was er selbst gesäet hat. Der mohammedanische und katholische Priester kennt und beherrscht, so zu sagen, nur die Zukunft des Gläubigen jenseits des Grabes, kann ihn in den Himmel erheben und ihn in die Hölle stossen; der buddhistische dagegen schaltet gleichmässig über die angebliche theologische Vergangenheit und Zukunft des Einzelnen und ist dadurch im höheren Grade befähigt, die Gegenwart inmitten beider zu deuten und ihn mit derselben zu versöhnen.

Aus diesem Grunde und in diesem Sinne ist das Dogma von der Seelenwanderung und die Ueberzeugung, dass der reine und heilige Priester die Kenntniss der „früheren Wohnungen“ besitze und mittelst dieser Kenntniss die Räthsel des Daseyns zu lösen vermöge, ein festes Band zwischen Clerus und Laien, eine mächtige Stütze der buddhistischen Kirche und Hierarchie geworden. Es gehört freilich starker Glaube dazu; doch was ist Religion, Kirche und Hierarchie ohne Glauben?

Einer Lehre, die keinen Schöpfer und Erhalter des Weltalls anerkannte und den erleuchteten und tugendhaften Menschen hoch über alle angeblichen Götter erhob, musste ursprünglich jeglicher Gottes- oder Götzendienst fern liegen. Und so ist es.[1]) Das reine Buddhathum hat schlechterdings keinen Cultus; Çâkjamuni hat einen solchen nicht eingerichtet, keine Opfer, Cärimonien, Gebete irgend welcher Art angeordnet. Er hat vielmehr mit den Vêdas und den qualvollen Bussen der Brahmanen

1) Ein äusserer Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung liegt namentlich darin, dass in den ältesten buddhistischen Grottenklöstern jedes Object des Cultus fehlt. Ferguson „On the Rock-Cut Temples of India“ (Journ. of the R. As. Soc. VIII, p. 42) bemerkt dazu: „One of the most singular features in all the Buddhistes caves here is the total absence of all images of Buddha and indeed of any apparent object of worship; a circumstance which alone would, I conceive, be sufficient to place them in a higher antiquity than any series (von Höhlen) in Western India; for it is tolerably certain that the adoration of images, and particularly of that of the founder of the religion, was the introduction of a later and more corrupt era and unknown to the immediate followers of the deified.“ — Der Cultus ist und bleibt eine Inconsequenz des Buddhismus, welche die Theologen, wie immer, nur durch Sophismen vertheidigen können.

zugleich auch ihren ganzen Cultus verworfen, und indem er das Seelenheil nicht von der Ausübung eitler Gebräuche und der Anrufung eingebildeter Götter, sondern von der sittlichen Zucht und der Erfüllung der Pflichtgebote abhängig machte, die Religion auf die Disciplin und Moral zurückgeführt. „Vater und Mutter ehren, ist besser, als den Göttern des Himmels und der Erde zu dienen;" „Brahmâ ist mit der Familie, in welcher Vater und Mutter vollkommen von ihren Söhnen geehrt werden," oder „einen ruhigen Augenblick seiner selbst warten (an sich selbst bilden), ist besser, als hundert Jahre hindurch in jedem Monate tausend Opfer bringen," das sind, wie gesagt, Sätze, in denen sich die echte, sittliche, antikirchliche und antigötzendienerische Haltung des Buddhismus documentirt.

Dennoch konnte auch er dem Cultus nicht entgehen, sobald er anfing, in die Massen zu dringen, um so weniger, als er sich ja ganz besonders an die untersten, ungebildeten, geistig herabgedrückten Volksclassen wandte, die den Begriff der buddhistischen Tugend als solcher nicht zu fassen vermochten und auf die nur von Seiten ihrer Sinnlichkeit und Einbildungskraft eingewirkt werden konnte. Es hat sich derselbe einerseits und zuerst auf unbewusste, naive Weise herausgebildet, wobei die Alles überwuchernde indische Phantasie und die Gewohnheit des brahmanischen Tempel- und Cärimonienwesens sehr in Anschlag zu bringen ist, andrerseits, und je später, je mehr, durch schlau berechnete Einwirkung, ja absichtliche Täuschung, welche die Bettelmönche anwandten, um ihre Herrschaft über die Menge fest und fester zu begründen. Indess hält noch jetzt das Buddhathum, wo es nicht völlig entartet ist, daran fest und selbst die Geistlichen geben es zu, dass die Cultushandlungen und Gebräuche, Darbringungen, Processionen, Illuminationen, bildlichen und theatralischen Darstellungen nicht das Wesen der Religion ausmachen, dass sie mehr weltlich, als religiös und zum Theil Pfaffenbetrug jüngeren Datums sind.[1])

Der Buddhismus, der keinen Gott und keine Götter hat, setzt

1) S. z. B. Tennent l. c. 107. Als der Major Symes dem Oberpriester zu Amarapura von der Pracht des Klosters, in welchem dieser residirte, den vergoldeten Bildern des Buddha u. dgl. sprechen wollte, entgegnete derselbe, „dass dergleichen zeitliche Dinge ihn nicht interessirten." Gesandtschaftsreise nach Ava 418.

an die Stelle der Gottesverehrung einen Cultus der Heiligen; dieser aber erscheint, wie im Katholicismus, in zwiefacher Form, als Bilder- und Reliquiendienst.

Einziger Gegenstand der Verehrung war ohne Zweifel zuerst der Buddha Çâkjamuni, als Stifter des Gesetzes, der grosse Lehrer, der vollendete Weise. Nach und nach wurden ihm diejenigen seiner Jünger und Anhänger zugesellt, die ihm an Weisheit und Heiligkeit nachgestrebt, gleich ihm, wie man annahm, die Sünde in sich ausgerottet, die Fesseln gesprengt und sich dadurch dem Kreislaufe des Geborenwerdens und Sterbens entzogen hatten, wie die beiden Musterschüler und die übrigen grossen Çrâvakas; ferner ausgezeichnete und hochgestellte Geistliche und Kirchenlehrer überhaupt, die entweder schon bei Lebzeiten für Heilige gegolten hatten, oder nach ihrem Tode förmlich canonisirt waren; endlich jene blos mythologischen und gnostischen Heiligen, die von der Scholastik erschaffen sind, wie die angeblichen Vorgänger und Nachfolger Çâkjamunis, d. h. die Buddhas der Vergangenheit und der Zukunft, — mit einem Worte, jede historische oder fingirte Persönlichkeit, die zu einer der drei Classen von Heiligen, der Archats und Çrâvakas, der Pratyêka-Buddhas, der Bôdhisattvas und allerherrlichst-vollendeten Buddhas, gerechnet wurde, konnte irgendwie in den Bereich dieses Cultus hineingezogen werden.

Gehen wir auf den Ursprung desselben zurück, so belauschen wir die geheime Bildungsgeschichte und die innere Plastik der positiven Religion; wir sehen, wie auch hier der kirchlich-religiösen Wucherpflanze ein menschlich-religiöser Kern zum Grunde liegt und selbst das an ihr, was am meisten der Ausartung und des Missbrauchs fähig ist, ursprünglich auf dem rein Menschlichsten beruht. Es ist menschlich, es ist religiös, im eigentlichsten, strengsten Sinne des Worts religiös, das Andenken der dahingegangenen Eltern, Wohlthäter, Freunde und in weiteren Kreisen das der grossen und verdienten Männer, der Lehrer und Hirten der Völker zu ehren und zu feiern, ihr Bild und was Irdisches von ihnen übrig ist oder was sonst lebendig an sie erinnert, hoch und theuer zu halten. Heilig sind die Stätten, wo sie im Leben gewandelt, heilig ihre Ruhestätten, heilig die Reliquien, die uns als Pfänder der Erinnerung geblieben sind. Diese menschliche Religion der Pietät ist allen Zeitaltern und Völkern gemein, denn

jeder gute und gemüthvolle Mensch bekennt sich zu ihr; sie ist ein wesentliches Element aller positiven Religionen, auch wenn sie nicht zum kirchlich-recipirten Bilder- und Reliquiendienst entartet ist. Ihrer Quelle nach rein und lauter, wird aber auch sie, wie jede andere, zum Aberglauben, zum Fetischismus und Schamanenthum, wenn einerseits die Rohheit und Dummheit wähnt, sie zur Befriedigung ihrer sinnlichen und selbstsüchtigen Zwecke benutzen zu können, und andrerseits die fromme und unfromme Lüge sich ihrer bemächtigt, um sie zu hierarchischen Bestrebungen, zur Beherrschung und Verthierung des grossen Haufens auszubeuten. Wenn also der Priester lehrt und der Pöbel glaubt, dass das Bild oder die Reliquie mehr sey, als ein Medium der Erinnerung und Vertiefung, dass vielmehr demselben übernatürliche Kräfte inwohnen, dass durch dieselben ausserordentliche Dinge vollbracht, auf den Gang der Natur eingewirkt, z. B. Krankheiten geheilt, Regen erzeugt werden könne, dass das Bild die Augen verdrehe, weine, rede u. dgl.; so hat es mit der Pietäts-Religion ein Ende und der Fetischdienst beginnt.

Diese Klippe konnte der Buddhismus so wenig vermeiden, wie der Katholicismus, seitdem er seine Bekenner nach Hunderttausenden oder Millionen zählte. Zwar wird den buddhistischen Heiligenbildern und Reliquien schriftmässig nicht eigentlich Anbetung, sondern nur Ehrfurcht erwiesen, der Schmuck, mit dem man sie ziert, die Blumen, welche man ihnen streut, die Wohlgerüche, die man zu ihnen aufsteigen lässt, werden ausdrücklich nicht Opfer, sondern nur Ehrenbezeugungen genannt; indess die Masse weiss zwischen diesen beiden Begriffen eben so wenig zu unterscheiden, wie der gemeine Katholik zwischen der Anrufung und Anbetung der Heiligen.

Die Legende macht natürlich den Religionsstifter selbst zum Gründer des Bilderdienstes: ihr zufolge hat er bald den ersten Abriss seiner Person selbst angefertigt, bald dessen Vervielfältigung und Verehrung empfohlen.[1]) Schon oben haben wir der zwiefachen Sage von der Entstehung jener beiden Musterbilder

1) M. Paolo weiss sogar, dass schon der Vater Çâkjamunis, nach dessen Flucht aus dem elterlichen Palaste, eine Statue seines geliebten Sohnes habe anfertigen lassen, und deren Verehrung befohlen habe. B. Bürk 1. Ausg. 557.

des Allerherrlichts-Vollendeten gedacht, denen alle späteren malerischen und plastischen Darstellungen nachgeahmt seyn sollen. Als nämlich derselbe neunzig Tage lang im Himmel der „Drei und Dreissig“ verweilte, um seine daselbst wiedergeborene Mutter auf den Pfad des Heiles zu führen, empfand König Prasêdnatschit von Çrâvastî — nach Anderen König Udâjana von Kâuçâmbî — ein so lebhaftes Verlangen, ihn wiederzusehen, dass er dem wunderthätigsten Jünger desselben, Mahâ Mâudgaljâjana, den Auftrag gab, ihm eine vollkommen ähnliche Abbildung des Buddha zu verschaffen, worauf der Jünger sich durch die Macht des Riddhi in den gedachten Himmel erhob, dort das Contrefei des Meisters aufnahm, und dann in Sandelholz ausführte. Nach seiner Rückkehr auf die Erde ertheilte der Wahrhaft-Erschienene diesem Bilde ausser andern auch die Verheissung: „Du wirst das Muster seyn, das nach meinem Nirvâna die vier Classen der Gläubigen nachahmen werden.“[1]) In andern Legenden dagegen wird berichtet, wie der Buddha oder die Buddhas eigenhändig Portraits von sich entwerfen, um damit Propaganda zu machen. König Bimbisâra von Magadha — lesen wir in einer derselben — erhielt einst von seinem Nachbar König Rudrâjana von Rôruka ein Geschenk von so unschätzbarem Werthe, dass er nicht wusste, wie er dasselbe entgelten könne. In dieser Verlegenheit wandte er sich an den in der Nähe weilenden Çâkjamuni, welcher ihm rieth, sein — des Tathâgata — Bild jenem Fürsten zum Gegengeschenk zu machen. Der König billigte den Rath, und der Siegreich-Vollendete wurde in den Palast geladen, um den Malern zu sitzen. Da es jedoch diesen unmöglich war, die Züge und Kennzeichen des Buddha zu erfassen, so nahm er selbst die Leinewand, warf seinen Schatten auf dieselbe, und sprach zu den Malern: „Füllt diesen Umriss mit Farben aus!“ Darauf befahl er, die „Formeln der Zuflucht,“ die fünf Hauptgebote, die Aufforderung zur Annahme des guten Gesetzes u. a. unter das Bild zu schreiben.[2]) Der Anblick desselben bewirkte, wie sich von selbst versteht, dass der König Rudrâjana gläubig wurde. Sehr ähnlich lautet eine andere Legende, die freilich nicht von dem Çâkjasohne, son-

1) Nach Fa hian 172 war die Statue von Sandelholz, nach Hiuan Thsang 125 von Gold. Beide wollen sie gesehen haben.

2) Burnouf I, 340 flg.

dern — was übrigens ganz auf Eins hinausgeht — von einem der früheren Buddhas erzählt wird. Ein Beherrscher Indiens, welcher Zeitgenosse des letzteren war, und bereits das Gesetz des Heils angenommen hatte, beschloss, Behufs der Bekehrung seiner 84,000 Vasallenfürsten, Abbilder der Körpergestalt des Buddha malen zu lassen, und dieselben damit zu beschenken. Also gedacht, versammelte er viele Maler und befahl: „Malet Abbilder der Körpergestalt des Buddha!“ Dem Befehle gemäss erschienen die Maler vor dem Buddha, und malten dessen Bild, nachdem sie die Abzeichen des Buddha betrachtet hatten; aber kein einziges Abzeichen, welches sie malten, hatte Aehnlichkeit, so dass die Maler ihr Bild zu malen nicht im Stande waren. Da bereitete der Buddha selbst die Farben, malte seine Körpergestalt, und zeigte das Bild den Malern, welche nun nach diesem Muster 84,000 mit allen Abzeichen versehene Exemplare malten. Diese wurden jedem Vasallenfürsten, je zu einem Bilde, zugeschickt mit dem Befehl: „Die Fürsten sowohl, als die Landesbewohner sollen diesem Bilde Blumen, Weihrauch und sonstige Bedürfnisse opfern, und sich vor demselben verbeugen!“ Als die Vasallenfürsten und die Bewohner des Landes das Körperbild des Wahrhaft-Erschienenen erblickten, wurden sie mit gläubiger Freude erfüllt, und erwiesen demselben alle Ehre.[1])

Noch werden in manchen buddhistischen Tempeln Buddhabilder gezeigt, deren Ursprung angeblich bis in die Tage Çâkjamunis hinaufreicht, und welche auf die gedachte Art entstanden, oder sich von selbst erzeugt, aus dem Leeren emporgetaucht seyn sollen. Indess gestehen weniger vorurtheilsvolle Geistliche ohne Umstände zu, dass dieselben und die über sie in Umlauf gesetzten heiligen Anecdoten keine Ansprüche auf hohes Alter haben.

Doch waren es vielleicht schon seine unmittelbaren Schüler und Freunde, welche zu der späteren Bilderverehrung den ersten Anstoss gaben. Man hat eine Ueberlieferung, laut welcher dieselben nach dem Dahinschwinden des Allerherrlichst-Vollendeten bei Kuçinagara ein Abbild von ihm entwarfen,[2]) und hätten wir

1) Der Weise und der Thor 219.

2) Pallegoix II, 22. Nach einer mongolischen Legende baten ihn seine Jünger, als er 80 Jahre alt war, kurz vor seinem Entschwinden, ihnen sein Bildniss zu hinterlassen, und er liess es von den geschicktesten Künstlern aus den „sieben Kleinodien“ anfertigen. Dies ist das

sie auch nicht, so dürften wir doch wohl als möglich voraussetzen, dass sie das Andenken an den verklärten Lehrer durch sein Bild wach zu erhalten suchten, dass sie es unter die Mitglieder der Genossenschaft vertheilten, und mit jener Liebe und Ehrfurcht anschauten, die jeder dankbare Jünger bei dem Anblick der Gesichtszüge des dahingegangenen Meisters empfindet.[1]) Die eben erwähnten Legenden geben uns Aufschluss darüber, welchen Gebrauch man später bei der weiteren Ausbreitung des Buddhismus von dem Bilde des Ordensstifters machte: man setzte die wichtigsten Vorschriften und Lehren des Gesetzes nebst der Aufforderung zu dessen Annahme unter dasselbe, und sandte es an diejenigen, die man zu bekehren wünschte, wie etwa noch heut Missionare oder Sendlinge der Propaganda das Bild des Gekreuzigten oder der Maria, und als Zugabe das Glaubensbekenntniss oder einen kurzen Abriss der christlichen Lehre austheilen. Dasselbe bezeugen jene zahlreichen Statuetten des Buddha, die in unsern Tagen in Centralindien ausgegraben worden sind, und auf denen jene Inschrift gefunden wird, die wir oben als alte buddhistische Glaubensformel bezeichnet haben: „Die Gesetze, welche aus einer Ursache hervorgehen, deren Ursache hat der Tathâgata erklärt, und welches ihre Verhinderung ist, hat der grosse Çramana ebenfalls erklärt.“ Je mehr nun der Kreis der ungebildeten Gläubigen wuchs, je grösser der Abstand der Zeiten wurde, der dieselben von dem trennte, den sie als ihren Erretter und Erlöser im Bilde andächtig beschauten, je mehr die Jahrhunderte nach und nach das Leben desselben mit mythischem Glanze umhüllten, und die Legende immer neue und immer ausschweifendere Wundergeschichten über ihn ersann und erzählte, desto mehr musste Schritt vor Schritt die menschliche Verehrung des Buddhabildes zur kirch-

sogenannte kleine *Dschû Çâkjamuni.* Klaproth „Fragmens Bouddhiques“ (extrait du N. Journ. As. 1831) p. 13. Es stellt ihn dar, wie er als zwölfjähriger Knabe in Beschauung versunken ist.

1) Gegen diese Ansicht, wie sie auch Burnouf I, 344 andeutet, und die ich ausdrücklich nur als Möglichkeit hinstelle, spricht allerdings der gewichtige Umstand, dass in den älteren buddhistischen Felsentempeln schlechterdings keine Bilder gefunden werden. Denn hätten schon die Schüler Çâkjamunis ihn im Bilde dargestellt, so würde dasselbe ohne Zweifel auch in ihren Versammlungshallen einen Platz erhalten haben, und es wäre dann gar nicht zu erklären, warum es in jenen Grottenhallen fehlte.

lichen werden, und zuletzt, wenigstens für die Massen, ganz in dieselbe über- und untergehen.

Dass es dahin kam, dazu hat ohne Zweifel die Geistlichkeit vielfach mitgewirkt, jedenfalls hat sie, als es dahingekommen, all jene wohl bekannten, von der katholischen Kirche mit unübertroffener Meisterschaft gehandhabten Künste der Blendung und Täuschung in Bewegung gesetzt, um den Verstand und die Phantasie des Volks über die Bedeutung der Bilder irre zu leiten, und den Glauben an die übernatürliche Kraft und Wirksamkeit derselben zu erwecken, zu erhalten und zu befestigen. Man putzte sie zu diesem Ende glänzend heraus, vergoldete sie, schmückte sie mit schimmernden Zierrathen, Perlen, Edelsteinen; richtete die Statuen so ein, dass man sie inwendig erleuchten konnte, und fertigte sie deshalb bisweilen aus transparenten Stoffen, oder setzte ihnen Theile, namentlich Augen, aus diesen Stoffen ein, so dass sie nach geschehener Erleuchtung im überirdischen Lichte funkelten, vor welchem das blöde Auge der abergläubigen Menge schier erblindete. Andere Bildsäulen hatten einzelne bewegliche Gliedmassen, so dass sie sich beugen, mit dem Kopfe nicken, die Hand erheben konnten u. dgl., andere waren beweglich auf ihrem Postamente, noch andere, so scheint es, hatten in ihrem Inneren Raum, einen Priester in sich zu beherbergen, der die Laute und Worte hervorbrachte, die von den Lippen des Heiligen zu tönen schienen. Dazu wurden Wunder erdichtet, welche dieses oder jenes Heiligenbild gethan baben sollte, damit beide Arten von Wundern, das erdichtete und reelle, d. h. Legende und Betrug, sich gegenseitig beglaubigten. In den Jahrhunderten, in welchen die chinesischen Pilger nach Indien wallfahrteten, sah man dort und in den Nachbarländern, in welchen die Buddhareligion Eingang gefunden hatte, wunderthätige Heiligenbilder in Hülle und Fülle: solche, die unaufhörlich oder periodenweis, namentlich an den kirchlichen Festtagen, von innerem Lichte erglänzten, solche, denen übernatürliche Heilkräfte inwohnten, solche, die sich bewegten, Orakel ertheilten u. s. w. Von jener Bildsäule aus Sandelholz, die Mahâ Mâudgaljâjana für den König Udâjana ausgeschnitten haben soll, und die damals in der Nähe von Khotan gezeigt wurde, wohin sie, der Tradition nach, durch die Luft geflogen war, erzählen dieselben, dass sie jede Krankheit heile, wenn der Kranke dem Buddha ein goldenes Blatt opfere, und an dem Theile

der Statue befestige, an welchem er selbst leide.[1]) Diese Heilungen gehören natürlich nur zu den imaginären Wundern. Viel reeller verrichtete ein Bild des grossen Bôdhisattva Avalôkitêçvara, das in einem Kloster bei Kabul, und ein anderes, welches an der Gränze Magadhas, in der Nähe des Ganges, aufgestellt war. Diejenigen, welche sich inbrünstigen Glaubens demselben näherten, wurden mit dem leibhaftigen Anblicke des Heiligen begnadigt. Die Statue öffnete sich dann, der Bôdhisattva trat im lichten Strahlenglanze hervor, und redete huldvoll zu seinen Anbetern. Später wurde das letztere Bild, angeblich damit es nicht von den andrängenden Volkshaufen beschmutzt werde, mit einem Gitter eingeschlossen, und der Heilige erschien nicht mehr in Person, ertheilte auch nicht mehr mündliche, sondern nur symbolische Orakel.[2]) Wahrscheinlich waren Ungläubige bei zu grosser Annäherung hinter den Mechanismus und die Schliche der Pfaffen gekommen. Eine Legende, der möglicherweise eine Thatsache zum Grunde liegt, berichtet der ausführlichste jener Reisenden von einem Buddhabilde zu Anurâdhâpura auf Ceylon, das unweit jenes Klosters zu sehen war, wo man damals die unschätzbarste aller Reliquien, den berühmten Augenzahn des Buddha, aufbewahrte. Die Kopferhöhung der Statue krönte ein kostbarer Diamant. Diebe brachen eines Nachts in den Tempel, um das Kleinod zu entwenden, doch als sie es fassen wollten, erhob sich die Bildsäule, ward höher und höher. Da sie solches sahen, traten sie zurück und sprachen: „Einst, als der Allerherrlichst-Vollendete zum Heil der Wesen das Leben eines Bôdhisattva führte, schonte er weder seine Reichthümer, noch seinen eigenen Körper. Wie kommt es, dass er sich jetzt so geizig zeigt? Fast möchte man

1) A. Rémusat „Histoire de la ville de Khotan" 61. Hiouen Ths. 289. Der letztere macht hier übrigens in Widerspruch mit sich selbst (p. 121) den König *Oudâyana* zum Könige von *Oudjdjayana* (Udschain, Ozene).

2) St. Julien „Voyages des Pèler. Bouddh. I, 45. Hiouen Ths. 172. Vgl. Reinaud „Mémoire etc. sur l'Inde" 140. Hiouen Thsang erwähnt eines Buddhabildes, dessen Kuppel sich von selbst bewegte, und sich drehte oder still stand, je nachdem die Gläubigen, welche den Umzug um dasselbe hielten, fortschritten oder stillstanden, und eines anderen zu Pischauer, welches des Nachts sich um den grossen, schon früher erwähnten Stupa des Kanischka herumbewegen sollte. Ibd. 84 u. 271.

fürchten, dass Alles nicht wahr sey, was man von ihm erzählt." Nachdem sie dies gesprochen, neigte sich das Bild, und sie nahmen den Diamant. Die Diebe wurden bald darauf ergriffen, behaupteten aber, dass der Buddha selbst ihnen den Edelstein gegeben habe, und erzählten, wie dies geschehen sey. Der König begab sich in eigener Person nach dem Schauplatze und siehe! der Heilige stand noch mit gesenktem Haupte da. Ob des Mirakels verzieh der Herrscher den Schuldigen, und kaufte das Kleinod zurück.[1])

Doch genug dieser Wundergeschichten![2])

Es lässt sich noch nicht entscheiden, die Idole welcher Heiligen als wirkliche Gegenstände des Cultus zuerst dem Bilde des Religionsstifters beigesellt worden sind. Vielleicht waren es seine angeblichen Vorgänger, die Buddhas der Vorzeit, namentlich jene drei, die noch im Laufe dieses Kalpas vor ihm herabgekommen seyn sollten, des Krakutschanda, Kanakamuni und Kâçyapa.[3]) Wir finden öfter erwähnt, dass ihre Statuen, ja selbst noch die der drei letzten Buddhas aus früheren Weltexistenzen neben der seinigen aufgestellt und angerufen wurden.[4]) Doch ist jedenfalls der Nachfolger Çâkjamunis Mâitrêya zugleich mit jenen dreien in den Kreis der Verehrung hineingezogen worden. Er ist der einzige Bôdhisattva, der bei allen buddhistischen Völkern sich einer gleichen Popularität erfreut, wie er denn auch in den einfachen älteren Sûtras häufiger erwähnt wird, als jeder an-

1) Ibd. 199 flg. Eine ganz ähnliche Legende erzählen die Katholiken, wenn ich mich recht erinnere, vom heiligen Crispinus und der Mutter Gottes. Das Gegenstück hierzu ist eine Legende, in welcher Diebe durch das Bild des Buddha verjagt werden. Voyages des Pél. Bouddh. I, 112.

2) Was die durch Mechanismus und Taschenspielerei zu bewirkenden Wunder betrifft, so hat man z. B. kürzlich in den Ueberresten eines buddhistischen Tempels auf der westlichen Seite des Irtisch, südlich von Omsk (er heisst nach dem Kalmykenchan *Ablaï*, der ihn im 16. Jahrhundert erbaut haben soll, *Ablaï Kiit*) eine Maschinerie aufgefunden, vermöge deren die noch erhaltenen Bildsäulen sich auf einen Ruck erheben. Ausland 1855 p. 144 (aus Vlangli „Ausflug eines Geognosten in das östliche Gebiet der Kirgisensteppe"). Es ist dieselbe Ruine, die Gmelin zuerst entdeckt, und beschrieben hat. „Reise durch Sibirien" I, 233.

3) Burnouf I, 347 ist der Ansicht.

4) Z. B. Hiouen Ths. 83, 133, 205. Mahâvanso 221 u. a.

dere:[1]) sein Bildniss ist auf sehr alten Bauwerken aufgefunden, und war längst vor der Ankunft der chinesischen Wallfahrer in den verschiedensten Gegenden Indiens, oft im collossalsten Maassstabe, errichtet worden. Mâitrêya ist der buddhistische Messias, und war dies einmal Glaubensartikel geworden, so war es auch natürlich, dass er in lebendigere und entschiedenere Beziehung zu der Gemeinschaft der Gläubigen trat, als die früheren Buddhas oder solche Candidaten des Buddhathums, die erst in unermesslich ferner Zeit das Ziel ihrer Laufbahn erreichen sollten. Er ist der Fortsetzer von Çâkjamunis Werk, der Erbe von dessen geistlicher Hinterlassenschaft; er hat für die Verwendung dieser Hinterlassenschaft zu sorgen, ihm gehört die Zukunft der Kirche, ihm ist jeder Gläubige empfohlen. Auf ihn richteten sich die Erwartungen und Hoffnungen der Frommen, besonders in Leid und Trübsal: ihm in einer künftigen Wiedergeburt, als dem allerherrlichst-vollendeten Buddha zu begegnen, ihn in seiner Herrlichkeit zu schauen, und in den gesegneten Kreis seiner Jünger aufgenommen zu werden, war der schönste Trost und die freudige Zuversicht gläubiger Seelen. Unter ihm sollte geerntet werden, was der Einzelne jetzt säete; unter ihm der Same, welchen Gâutama ausgestreut, überschwängliche Früchte tragen, der Bôdhibaum seine Zweige weithin über die Erde breiten, die Kirche, trotz aller Bedrückungen und Verfolgungen, siegreich erstehen, und Tugend und Glück auf lange Zeit wachsen und blühen. Man kann nicht geradezu sagen, dass Mâitrêya ganz in der Weise je für den Stellvertreter des in Nirvâna entschwundenen Religionsstifters, und für den Lenker und Regierer seiner Kirche gegolten habe, wie Avalôkitêçvara später in der lamaischen gegolten hat, und noch jetzt gilt; jedenfalls aber nahm man an, dass die Verbreitung und das Wachsthum der Lehre unter seinem besonderen Schutze stehe. Dieser Glaube soll schon bestanden haben, als das Buddhathum zuerst die Grenzen Indiens überschritt, und besteht noch jetzt. Wir lesen daher wiederholt, dass bei Missionen zugleich mit dem Bilde des „jetzt Regierenden“ auch das Bild seines Nachfolgers versandt, und dass beim Beginn der Bekehrung eines Landes die Bildsäule des letzteren aufgepflanzt wird. Es ist oben der riesigen Statue gedacht worden, welche die chinesi-

1) Burnouf l. c. 109.

schen Reisenden am Indus, und zwar auf dem rechten Ufer des Flusses, vorfanden, und dass der eine derselben auf eingezogene Erkundigungen bei den Eingeborenen erfuhr, dass nach den ältesten Ueberlieferungen seit der Errichtung jenes Colosses das Gesetz des Buddha über den Strom hinausgetragen sey. Der ehrliche Pilgersmann knüpft an diese Nachricht die erbaulichen Worte: „Man kann also sagen, dass die Aufstellung jener Bildsäule die Epoche bezeichnet, in welcher die erhabene Lehre angefangen hat vorzudringen, und sich auszubreiten. Wer würde ohne die Hülfe des grossen Lehrers Mâitrêya das Werk des Çâkja fortgeführt, und dessen Gesetz in Wirksamkeit gebracht haben; wer fähig gewesen seyn, die Kenntniss der drei Kleinodien (*Buddha, Dharma, Samgha*) zu verbreiten, dieselbe den Bewohnern der fernsten Länder zu bringen, und sie über den Ursprung des geheimnissvollen Kreislaufs zu belehren? Menschliche Kraft hat das nicht vollbracht?"

Auf ähnliche Weise spielt, der Legende nach, das „Abbild des erlösenden Mâitrêya, zur Zeit des 20,000jährigen Menschenalters aus kostbaren Erzen gegossen," bei der Bekehrung Tibets eine Rolle: die Königstochter von Nepal, die an den ersten buddhistischen Beherrscher des finsteren Schneelandes verheirathet wird, erbittet es sich zu diesem Zwecke von ihrem Vater, und führt es nebst zwei Buddhabildern mit sich, um in ihrer neuen Heimath das Wachsthum der Religion zu begründen.[1]) Und als das Buddhathum zum zweiten Male in die Mongolei Eingang findet, zur Zeit Altan Chagans, sind die tibetanischen Geistlichen eifrig beflissen, aller Orten, wohin die Lehre dringt, Bildsäulen Mâitrêyas zu errichten.[2])

Die mit ihm häufig zusammen genannten und angerufenen Bôdhisattvas Avalôkitêçvara und Mandschuçrî hatten freilich im 4. Jahrhunderte n. Chr. auch schon ihre Bilder und ihren Dienst; da indess dieselben, wie gesagt, den südlichen Buddhisten völlig fremd sind, und ihr Eintritt in die buddhistische Hagiologie des Nordens einen der wichtigsten Wendepunkte der Dogmatik und des Cultus bezeichnet, so ist hier von ihnen noch nicht zu

1) Ssanang Ssetsen 35 u. 337.
2) Ibd. 237, 241, 261.

reden. Einer noch späteren Entwickelung gehört vollends die Verehrung der Dhyâni-Buddhas an.

Sehr häufig wurden dem Bilde des Buddha zwei Begleiter zur Seite gestellt, damit das Hauptidol in der Mitte durch die Nebenidole gehoben werde. Das geschah wahrscheinlich schon in der ersten Periode des aufkommenden Bilderdienstes; das können wir noch jetzt in den Tempeln und Tempelruinen beobachten: am Eingange der Nische zwei Trabanten, zwischen ihnen, im Hintergrunde, der Buddha.[1]) Die ältesten dieser Begleiter scheinen Indra und Brahmâ gewesen zu seyn, die ihm natürlich nicht als Gegenstände der Verehrung, sondern als Folie beigesellt wurden; denn sie, die Himmelskönige, die Repräsentanten der höchsten weltlichen Macht und Weisheit, leisten ihm Sclavendienste. Als der Siegreich-Vollendete auf der dreifachen Himmelsleiter aus der Region der „Drei und Dreissig" wieder auf die Erde hinabstieg, ging Brahmâ mit dem Fliegenwedel zu seiner Rechten, Indra mit dem Sonnenschirm zu seiner Linken, und hinter ihnen das Gefolge von zahllosen Bôdhisattvas und Göttern.[2]) In ihrer Gesellschaft wurde er schon in der Reliquiencelle des sogenannten grossen Stûpa (Mahâstûpa) abgebildet, den der fromme König Duschtagâmani von Ceylon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Beginn unserer Zeitrechnung zu Anurâdhâpura erbauen liess. Der ganz aus Edelsteinen zusammengefügte Bôdhibaum nahm die Mitte der Celle ein: auf der Ostseite sass auf goldenem Throne ein goldener Buddha in der Stellung, in welcher er bei Gayâ die höchste Intelligenz erlangt haben sollte; ihm zur Seite standen Mahâbrahmâ mit dem silbernen Sonnenschirme und Indra, der ihm aus der Muschel die königliche Salbung gab; ferner Pantschasikha, König der Jakschas, die Harfe in der Hand, und Kalânâga, der Schlangenfürst, mit seinen Sänger- und Tänzerchören, endlich der hundertarmige Mâra, auf seinem Elephanten, und umgeben von seinen furchtbaren Heerschaaren. Auf den drei anderen Seiten der Celle erblickte man die gefeiertsten Scenen aus dem Leben des grossen Heiligen, von seiner Erhöhung zum Buddha an bis zu seinem Nirvâna und der Vertheilung seiner

1) Es ist hier natürlich nicht von den vier *Mahârâdschas* die Rede, welche an den Pforten des Tempels aufgestellt zu werden pflegen.

2) Foe K. K. 125. Hiouen Ths. 110.

Reliquien, und unter vielen anderen Gestalten sah man da auch die Bildnisse seiner 80 grossen Jünger u. s. w.[1]) Bei einem festlichen Aufzuge zu Kanodsche, den uns einer der chinesischen Wallbrüder beschreibt, schritten zwei anwesende Könige neben dem Buddhaidole, das von einem Elephanten getragen wurde, der eine im Costüme Indras, den Fliegenwedel schwingend, der andere als Brahmâ, den Sonnenschirm haltend.[2]) In anderen Darstellungen vertreten zwei Bôdhisattvas die Stelle der Götterkönige, — so sah es Fa hian bei einer Bilderprocession zu Khotan[3]) — oder zwei Jünger, namentlich die beiden Musterschüler stehen zu seinen Seiten, Çâriputtra zur rechten, Mâudgaljâjana zur linken,[4]) — so sieht man es noch häufig in den Tempeln von Siam — oder es werden die „drei Kostbarkeiten," die Trias von Buddha, Dharma und Samgha vereint dargestellt, wobei das Bild des ersteren gewöhnlich als das mittlere erscheint.[5]) Diese letzte Art der Gruppirung ist jedoch schwerlich alt; denn so alt auch die Formeln sind, in welchen der Buddha, Dharma und Samgha als die drei höchsten Glaubensgüter zusammengefasst werden, so ist man doch wohl erst sehr spät dazu fortgeschritten, auch den Dharma und Samgha zu personificiren.

„Der Buddha ist ein Mensch, und nur ein Mensch" — diesen Grundsatz hat auch die buddhistische Kunst stets festgehalten. Daher stellt sie ihre Heiligen nie anders als in menschlicher Gestalt dar; ja sie strebt, soweit es in ihrer Macht steht und innerhalb der dogmatischen Schranken möglich ist, ihnen den Ausdruck menschlicher Schönheit zu geben. Sie hat sich aus diesem Grunde nie zu der ungeschlachten Symbolik der brahmanischen Götterbildung verirrt, nie zu jener wüsten Anhäufung von Attributen und jener Mischung thierischer und menschlicher Gestaltung. Die brahmanische Kunst zeigt uns Götter, welche in die Verkörperung eingegangen sind, in ihrer allegorischen Vermenschlichung und Verthierung; die buddhistische bildet Menschen, die sich aus den

1) Mahâvanso p. 180 flg.

2) Hiouen Ths. 242.

3) Foe K. K. p. 17.

4) Wie Petrus und Paulus zu Christi Seite, sagt La Loubère I, 543 u. 531. Auch die Mongolen stellen ihn nach Pallas II, 63 gern zwischen zwei Schüler.

5) Die Abbildung bei Hodgson „Sketch of Buddhism" Pl. II.

Banden der Körperlichkeit erlöst, und über die Götter emporgeschwungen haben. Jene hat daher schlechthin unzählige Formen und Gestalten und Zusammenstellungen; diese nur eine einzige, das Bild des verklärten Weisen, d. h. den Buddhatypus, der mit geringen Modificationen in allen Heiligenbildern wiederkehrt. Eine Ausnahme hiervon macht nur einerseits die fratzenhafte Darstellung chinesischer Pusas (Bôdhisattvas), wohl nur deshalb, weil die Benennung Pusa auch auf die Dämonen des älteren schamanischen Cultus übertragen worden ist, andrerseits die sinnbildliche Ueberladung in den Bildnissen Avalôkitêçvaras und Mandschuçrîs, von denen der erstere mit 11 Köpfen und 8 Händen, der andere oft mit 4 Händen erscheint,[1]) ein Umstand, der nebst vielen andern dafür zeugt, dass die Verehrung dieser beiden Heiligen erst in einem Zeitalter aufkam, in welchem der Brahmanismus schon bedeutende Rückwirkungen auf das Buddhathum ausgeübt hatte. Die sonstigen Ungethüme, welche man in buddhistischen Tempeln erblickt, sind entweder brahmanische, oder noch öfter çivaitische Götzen.

Die kirchlich festgestellte Buddhamaske gestattet natürlich keine Mannigfaltigkeit des Ausdrucks, sondern fordert die langweiligste Einförmigkeit.[2]) Der Grundzug, der in allen Buddhaköpfen sich ausprägt, ist leidenschaftslose Ruhe und Indifferenz, gepaart mit einer gewissen Milde und Güte, die bisweilen fast in ein sanftes Lächeln übergeht. „Die Miene des Siegreich-Vollendeten" — lautet die Vorschrift für den plastischen Künstler — „muss so liebevoll seyn, als ob er der Vater aller Creaturen wäre."[3]) Das Auge ist gross und gerad geschlitzt, doch meistens halb geschlossen, — in der Beschauung — die Stirn breit und gewölbt, die Nase hervortretend, Mund, Kinn und Wange voll, wie denn diese charakte-

1) Nach Ferguson „On the Rock-Cut Temples of India" (Journ. of the Roy. As. Soc. Vol. VIII, p. 55) kommen vierhändige Figuren nur ein einziges Mal, und zwar als Träger unter den Sculpturen der buddhistischen Höhlen vor.

2) Upham „The sacred and historical books of Ceylon" III, 215 erwähnt eines singhalesischen Buches, in welchem förmliche Unterweisung darin gegeben wird, wie der Buddha im Bilde darzustellen ist, welches die Grösse, Gestalt, Lage, Haltung jedes Gliedes vom Kopf bis zum Fusse seyn müsse u. s. w.

3) Reinaud „Mémoire etc. sur l'Inde" 121.

ristischen Kennzeichen des kaukasischen Stammes unter die stereotypen „Merkmale des grossen Mannes“ von der buddhistischen Scholastik aufgenommen worden sind. Freilich machen sich auch wohl die nationalen Begriffe von Schönheit bei den einzelnen buddhistischen Völkern in der heiligen Malerei und Plastik geltend, und es giebt Buddhabilder mit chinesischen, tibetanischen, hinterindischen Gesichtszügen; doch in den besseren, sorgfältiger gearbeiteten erkennt man auf der Stelle die indisch-germanische Physiognomie. Selbst die Farbe des Gesichts und des Körpers ist auf Gemälden oft die weisse, oft jedoch die heilige gelbe.[1])

„Die Gestalt des Buddha soll voll Anmuth, und die Glieder wohl gebaut seyn.“ Demnach werden Hals, Schultern, Arme, Schenkel stets rund und weich und fleischig gebildet, Leib und Brust fast weiblich, so dass buddhistische Heilige schon oft für Frauen angesehen worden sind, und manche Lamen es sich zum geistlichen Zeitvertreibe machen, ihren Brustlappen durch häufiges Zupfen und Drücken das Aussehen eines weiblichen Busens zu geben, um dadurch ihrem Vorbilde ähnlicher zu werden.

Die zu grosse Fülle und Weichheit, die bisweilen in Wohlbeleibtheit, ja in Fettigkeit übergeht,[2]) entspricht unserem Ideale männlicher Schönheit freilich nicht: die Leerheit des Ausdruckes in den Gesichtszügen, jene Geistesstille contemplativer Gedankenlosigkeit machen uns gähnen, und der unnatürliche Auswuchs des Schädels und die durch schwere Ohrringe fast bis auf die Schultern herabgezogenen Ohren sind vollends unästhetisch.[3]) Dagegen

1) Vgl. z. B. Pallas II, 83. Hardy I, 201. Finlayson „Reise nach Siam und Cochin-China“ p. 72 (der Uebers.). Crawfurd l. c. 446. Huc et Gabet „Souvenirs“ etc. II, 99: „Dans tous les reliefs (die sie am Blumenfeste in dem berühmten Kloster Kunbum in Sifan 1845 ausgestellt sahen) il était facile de reconnaître Bouddha. Sa figure pleine de noblesse et de majesté appartenait au type Caucasien. Elle était conforme aux traditions bouddhiques, qui prétendent que Bouddha, originaire du ciel d'occident avait la figure blanche et légèrement colorée de rouge, les yeux largement fendus, le nez grand, les cheveux longs etc. Les autres personnages avaient tous le type mongol“ etc.

2) Das ist namentlich bei den chinesischen Darstellungen der Fall. S. z. B. Haussmann l. c. I, 326: „Eine lachende Bachusfigur mit dickem Bauche“ u. s. w. Die siamesischen Buddhafiguren sind die magersten, und haben nicht, wie die von Ceylon, ein rundliches, sondern ein längliches Gesicht.

3) Denn in Indien trägt Jedermann Ohrringe, selbst die Götter.

müssen wir anerkennen, dass die Buddhisten hierbei eine nahe liegende Klippe vermieden haben, dass sie nämlich ihre Buddhas und sonstigen Heiligen nicht als ausgemergelte, abgemagerte, zu Gerippen gewordene Büsser darstellen, oder mit dem Gepräge jenes wüsten Martyrthums, jener theologischen Verkniffenheit, jener scheuseeligen Verdrehung der Augen, wie sie uns in vielen byzantinischen und den gemeinen katholischen Heiligenbildern anekelt, durch deren Anschauen von Kindes Beinen an die Phantasie des grossen Haufens so gründlich verhunzt wird.

Was die Stellung des Körpers betrifft, so wird der Buddha entweder sitzend, oder stehend, oder liegend gebildet.

Die sitzenden Buddhabilder sind die bei weitem häufigsten. Sie stellen den Çâkjasohn dar, wie er in Beschauung versenkt ist, und zwar vorzugsweise in dem Momente, wie er auf dem Throne der Intelligenz unter dem Schatten des Bôdhibaums bei Buddha-Gayâ die Vollendung gewonnen hat. Als Muster für diese Gattung galt eben jenes Bild, das König Prasênatschit von Kôçala, nach anderer Wendung der Legende König Udâjana von Kâuçambî durch den einen der Musterjünger des Wahrhaft-Erschienenen hatte ausführen lassen.[1]) Der Buddha sitzt nach orientalischer Weise mit kreuzweis untergeschlagenen Beinen, so dass die Fusssohlen aufwärts gekehrt sind; doch hat man auch, namentlich unter den Grottensculpturen auf Salsetta und in Ellora, Buddhafiguren entdeckt, die nach unserer abendländischen Weise sitzen, so dass die Füsse herabhangen, und diese Form wird von Einigen ohne Grund für die ältere gehalten.[2]) Im Uebrigen macht

1) Nach Fa hian Foe K. K. 172 war das Bild in sitzender Stellung gehalten, erhob sich zwar bei der Annäherung des Siegreich-Vollendeten, setzte sich aber auf dessen Befehl wieder. Nach Hiouen Ths. 289 dagegen stand es aufrecht (das des Königs Udâjana, das nach seinem Bericht König Prasânadschit hat nachahmen lassen). Ebenso Ss. Ssetsen 15: „Ein Bild, dem Buddha in Allem gleich, wie er aufrecht stehend mit vereinigten Händen lehrt.“

2) Ferguson ibd. p. 75 u. 76 u. a. Ritter l. c. 55 flg. und daselbst Tafel II, Fig. 1. Das betreffende Bild scheint mir übrigens gar nicht den Buddha Çâkjamuni, sondern den Bôdhisattva Mâitrêya vorzustellen, und ist es noch fraglich, ob die nach europäischer Art sitzenden Buddhagestalten nicht Bildnisse des letzteren sind, der häufig in dieser Stellung mit herabhangenden Füssen gebildet wird. S. Pallas II, 85, und das Bildniss desselben Platte IX, Fig. 2. Mâitrêya wird nämlich, in Tuschita thronend, als König dargestellt.

bei der allgemeinen Gleichförmigkeit nur die Lage der Hände einigen Unterschied, je nachdem beide das Almosengefäss auf dem Schoosse halten, oder die rechte nach innen oder aussen gekehrt, auf dem Knie ruht oder auf der Fusssohle, oder bis zur Brusthöhle sich hebt, oder beide in eigenthümlicher Verbindung der Hände, namentlich so, dass zwei Finger der rechten Hand an den Ringfinger der linken liegen,[1]) bis zu jener Höhe erhoben werden. Einige unterscheiden vier, andere fünf Arten solcher Handstellungen, und man hält dieselben für bedeutungsvoll.[2])

Die stehenden Buddhabilder vergegenwärtigen nicht den beschaulichen Asceten, sondern den Lehrer, den Propheten: die Rechte ist darum meistens wie zur Declamation oder zum Segen gehoben, und die Gesichtszüge, der Situation gemäss, ein wenig belebter. Sie scheinen allerdings in der älteren Zeit häufiger gewesen zu seyn, doch auch jetzt trifft man sie nicht selten in den grösseren Tempeln, namentlich bei den südlichen Buddhisten. Als Musterbild dieser Gattung betrachteten die Gläubigen wahrscheinlich jene Statue, die im Gazellenholze bei Benares errichtet war, wo der Legende zufolge Çâkjamuni, nachdem er Buddha geworden, zum ersten Male das Rad des Gesetzes gedreht hatte, und in der, wie man versicherte, die Grössenverhältnisse von dessen Körper genau wiedergegeben waren.[3])

1) Diese Handstellung — wie zum Beten — heisst *Mudrâ*, tibetanisch *Pad kor* (Lotusform). Mâitrêya und andere Bôdhisattvas werden mit derselben gebildet, ganz besonders aber die souverainen Grosslamen.

2) W. v. Humboldt („Kavi-Sprache" I, 114 flg.) ist der Ansicht, dass durch die verschiedene Lage der Hände bei den Buddhabildern des Tempels von Boro-Budor auf Java die fünf Dhyâni-Buddhas von einander unterschieden werden. Da bis heut in den südlichen Ländern noch keine Spur von der Theorie und Verehrung der Dhyâni-Buddhas entdeckt worden ist, darf man das jetzt nicht mehr annehmen. Möglich, dass die Stufen des Dhyâna (der Beschauung) durch die veränderte Stellung der Hände angedeutet werden; viel wahrscheinlicher, dass man durch dieselbe die vier vorübergegangenen Buddhas dieses Kalpa nebst dem zukünftigen Mâitrêya unterschied, um so mehr, als ja die Vorstellung von diesen fünfen dem späteren Dogma von den fünf Dhyâni-Buddhas zum Grunde liegt, und speciell jeder von diesen als angebliches Urbild einem jener fünf menschlichen Buddhas (Mâitrêya mit eingerechnet) vollkommen entspricht, also auch in Gestalt und Bild congruent ist.

3) Hiouen Ths. 132. Oder nach dem Obigen galt jenes Bild des Königs Udâjana als Muster für die Standbilder.

Die liegenden Bildsäulen zeigen den entschlafenen, in Nirvana eingegangenen Buddha, wobei die Linke gerad ausgestreckt liegt, die Rechte, gleichsam als Stütze, die Wange berührt. Man sah einst eine solche in einem Kloster bei Kuçinagara, auf der Stelle, wo der Büsser der Çâkja gestorben seyn sollte: das Haupt derselben war gen Norden gerichtet.[1])

Diese dreifache Haltung ist die vorzugsweise kirchliche, und die eine oder andere kommt bei jedem für den Cultus bestimmten Idole zur Anwendung. In ihr erscheint der Stifter des Gesetzes in den drei wichtigsten Momenten seiner Buddhacarrière, und zugleich in seiner dreifachen Eigenschaft, als Büsser, als Lehrer und als verklärter, Nirvâna gewordener Heiliger. Anders bei Bildwerken, die nur zum Schmuck und zur Verzierung dienen, wie in den Wandmalereien der Tempel, auf Reliefs u. s. w. Hier, wo die verschiedensten Scenen aus seinem Leben und seiner Laufbahn als Bôdhisattva vorgestellt werden, erblicken wir ihn natürlich auch in den verschiedensten Lagen und Stellungen.

Der Heiligenschein, der sein Haupt umzieht, und den man an den Statuen nicht weniger, als an den Gemälden bemerkt, ist bald kreisförmig oder oval, und gleicht dann vollkommen dem der katholischen Heiligen, nur dass er oft eine dunkle, gern die blaue Farbe mit gelber Einfassung trägt; bald läuft er spitz nach oben zu, wie ein Feigenblatt, oder gleicht einer gen Himmel lodernden Flamme u. s. w.

Das Kleid des Buddha ist das gewöhnliche Priestergewand: der rechte Arm und die rechte Brust sind entblösst. Die Statuen sind in der Regel bemalt.

Da, wie gesagt, in der Darstellung der übrigen Heiligen sich der Buddhatypus im Wesentlichen wiederholt, so unterlassen wir es, dieselbe näher zu beschreiben.

Die Grösse der buddhistischen Idole steigt von der Höhe weniger Linien bis zu den riesenhaftesten Verhältnissen. Bilder von 12—18 Fuss sind etwas Gewöhnliches, da man annimmt, dass zu Çâkjamunis Lebzeiten der menschliche Körper dieses Maass

1) Ibd. 130. Ein liegendes Buddhabild in der beschriebenen Stellung sieht man bei Cordiner „A description of Ceylon" p. 188 und aus den Basreliefs des Calicuttischen Museums hinter Rgya tscher rol pa tab. I. In jedem grösseren Tempel auf Ceylon soll ein solches zu finden seyn.

erreicht habe; Statuen von 20—40 Fuss sieht man noch jetzt häufig in grösseren Tempeln oder auf heiligen Plätzen aufgestellt oder in Fels gehauen.[1]) Selbst Colosse von der doppelten Höhe sind einst nicht selten gewesen, denn der Buddhismus liebte auch in dieser Beziehung das Maasslose. Namentlich scheint man den zukünftigen Buddha, von dem man glaubte, dass er bei seinem Erscheinen 80—100 Fuss hoch seyn werde, gern im colossalen Maassstabe gebildet zu haben.[2]) Auch Çâkjamuni's liegende Bildsäulen haben oft eine übermenschliche Länge: in den Grottentempeln von Dambula auf Ceylon sieht man z. B. zwei dergleichen; die eine in dem Dêva Râdscha Vihâra, die andere in dem Alut Vihâra; jede von ihnen misst ungefähr 30 Fuss. Eine andere nicht weit von Colombo ist 42 Fuss lang.[3]) Die bekanntesten unter den gigantischen Bildwerken sind die aus Fels gehauenen Colosse von Bamian, die zuerst der Chinese Hiuan Thsang beschrieben, und in neuerer Zeit Moorkroft und A. Burnes wieder entdeckt haben, und die dann nach ihnen so oft besucht und untersucht worden sind. Nach den Angaben des chinesischen Pilgrims war in deren Nähe auch eine liegende Statue des Buddha zu sehen, die eine Länge von 1000 Fuss hatte, und noch nicht wieder aufgefunden worden ist.[4])

1) Crawfurd l. c. 163. Cunningham Ladak 379. Moorkroft II, 18. Tennent 16 u. 37. Zu Amarapura in Burma soll ein zwanzig Fuss hohes Buddhabild gezeigt werden, das angeblich schon bei Lebzeiten des Religionsstifters angefertigt ist. Hardy I, 201.

2) Ausser der mehrfach erwähnten Statue Mâitrêyas gedenkt z. B. Hiouen Ths. einer andern, die ebenfalls gegen 100 Fuss hoch war. Zwanzig Millionen Archats sollten an ihr gearbeitet haben. Ibd. 161 eine kupferne Bildsäule des Buddha von 80 Fuss Höhe. Ein riesiges in Fels gehauenes Buddhabild bei Turner 256. Zwei von 90 Fuss Höhe J. of the Roy As. Soc. XIII, 169.

3) Davy 468. Graul III, 308 u. 28. Eine in der 26. Höhle von Ajunta 23 Fuss. Ferguson 54.

4) Hiouen Ths. 70 u. 373. Derselbe erwähnt nur eines aufrecht stehenden Colosses von Stein (150 Fuss hoch); der zweite (100 Fuss hoch) war seinem Berichte nach von Kupfer. Nach Abul Fazl wären ihrer im 16. Jahrhundert drei gewesen: Mann, Frau und Kind. Ayeen Akberg II, 168: Here are three astonishing idols; one representing a man eigthy ells high; another a woman, fifty, and the third, which is the figure of a child, measury fifteen ells in height. Jetzt sieht man deren noch zwei, beide in Fels gehauen und verstümmelt, da Kaiser Aurung-

Auch in der unglaublichen Menge der bildlichen Darstellungen jeglicher Art zeigt sich die Maasslosigkeit des Buddhismus, so dass er in ihr weit über den Katholicismus hinausgegangen ist; ja man darf ohne Uebertreibung sagen, dass, so lange die Erde steht, oder doch so weit unsere geschichtliche Erinnerung zurückreicht, keines Menschen oder Gottes Bildniss so oft vervielfältigt worden ist, als das des Buddha Çâkjamuni. Man müsste nach buddhistischer Weise von Hunderttausend Milliarden Kôtis oder gar von Asamkhyas reden, um eine Vorstellung von deren Zahl zu geben, in welcher sie in einem Zeitraum von ungefähr 2000 Jahren gezeichnet, gemalt, geschnitten, geformt, gegossen, gedruckt worden sind. Der eben genannte chinesische Pilger lässt kurz vor seinem Tode unter den übrigen frommen Werken seines Lebens verzeichnen, dass er das Bild des Buddha 10 Millionen mal habe malen, und 100 Millionen Mal als Statuette formen lassen,[1])

zeb beim Vorbeimarsch mit Kanonen auf sie feuern liess, so dass sie, der Volkssage nach, zu bluten begannen. Nach Moorkroft (II, 387 flg.) ist die kleinere Figur, die er gemessen hat, 117 Fuss hoch, die grössere, die er nicht gemessen, schätzt er um ein Drittel höher. A. Burnes und Masson hatten die erstere nur auf 70, die zweite auf 120 Fuss geschätzt. Diese widersprechenden Angaben lassen sich bis jetzt nur durch die Annahme vereinigen, dass der eine der beiden noch vorhandenen Felscolosse zu Hiuan Thsangs Zeit noch nicht existirte, und dass der dritte, von dem Abul Fazl berichtet, in den letzten Jahrhunderten zerstört worden ist. Von den brahmanischen Hindu werden die zwei für *Bhima* (den Pandusohn) und seine Frau, von den Parsen für *Key-Umursch* (den Urmenschen) und sein Weib, von den Muhamedanern für *Adam* und *Eva* ausgegeben. Sie nennen die grössere Figur *Rang-sal* oder *Sang-sal*, die kleinere, welche sie für weiblich halten, *Schahmama* (Mutter des Schah) oder *Schahmuma*. Der erstere Name ist ohne Zweifel das tibetanische Wort für „Buddha", welches *Sangs rgyas* geschrieben, und *Sangya* gesprochen wird; der zweite ist wohl nur eine Corruption von Çâkjamuni. Dass das eine Steinbild, welches schon zu Hiuan Thsangs Zeit stand, den Buddha bedeutet, sagt derselbe ausdrücklich. Nach einer Mittheilung, die Wilford von indischen Gelehrten erhalten haben will, stellen die beiden Bilder den *Schahama* und dessen Schüler *Salsala* (*Sangsal*) vor, wonach es wahrscheinlich wird, dass das grössere ein Mâitrêya-Bild war. Nach den Voy. des Pél. B. waren beide Bilder Buddhastatuen.

1) Hiouen Ths. 343. Dazu kamen noch 1000 auf Seide gemalte Mâitrêyas. In einem Tempel zu Bangkok fand Crawfurd nicht weniger, als 1500 grössere und kleinere Statuen, wovon 400 von riesenhaften Verhältnissen p. 170.

dies eine Beispiel genügt, um zu zeigen, wie weit es der gläubige Eifer und die heilige Einfalt in dieser Richtung getrieben haben. Unzählige Buddhabilder sind durch die Zeit und den Fanatismus der Moslimen und Brahmanen zerstört worden, unzählige aus den Ruinen und dem Schutt bereits hervorgezogen, unzählige werden noch von diesen bedeckt. Noch jetzt beherbergt jedes Kloster, jeder Tempel ausser einer oder mehreren grösseren Statuen eine Menge, oft Hunderte von kleineren, abgesehen von den übrigen Heiligenbildern, Malereien, Stuckaturarbeiten und Schildereien, mit denen Decken und Wände geschmückt sind; noch jetzt tragen Millionen von Gläubigen den Buddha nicht blos im Herzen, sondern auch sichtbarlich auf der Brust, oder in der Tasche, oder haben ihn in ihrer Behausung aufgestellt oder aufgehängt.

Wenige Industriezweige stehen daher bei den buddhistischen Völkern dergestalt in Blüthe, und haben es zu einem ähnlichen Grade der Vollkommenheit gebracht, wie die Götzenbilderei, oder, wenn man lieber will, die Heiligenfabrikation.

Das Material, welches bei der buddhistischen Sculptur, wie bei der Architectur zuerst in Anwendung kam, war Holz, namentlich Sandelholz, am liebsten, wie es scheint, jene Art, welche „Ochsenkopf“ (Gôçîrcha) heisst, später Metall, besonders Kupfer, Messing, Bronze, Silber, Gold, Sandstein, Granit, Marmor, Jaspis, aber auch Edelsteine, Amethyst, Lasurstein, Bergkrystall, Rubin u. s. w., kurz alle „sieben Kleinodien,“ oft auch Thon, Porcellan, Gips, Siegelerde, Wachs oder künstliche Mischungen von Harzen und festeren Stoffen. Die grösseren Tempelbilder sind noch jetzt gewöhnlich von Holz und mit Messing oder Goldblech überzogen, die besseren aus Kupfer oder Erz gegossen und vergoldet. Unter den letzteren begegnet man nicht selten wirklichen Meisterwerken; denn darin stimmen die Augenzeugen, die Reisenden, welche das eine oder andre Land der Buddhistenheit besucht haben, vollkommen überein, dass in der Kunst des Modellirens und Metallgusses die buddhistischen Völker — mit Ausnahme der nomadischen — Ungewöhnliches leisten, und in ihr den Europäern eben nicht sehr nachstehen. Das gilt hauptsächlich von den Singhalesen, Tibetanern, Chinesen.[1])

1) Knighton „The history of Ceylon“ p. 62 flg. Davy 254 (Sirr II, 264): The art of casting amongst the Singalese is certainly not behind

In den Jahrhunderten, in welchen die buddhistischen Grottentempel erbaut wurden, hat die indische Malerei in grösserer Blüthe gestanden, als jetzt. Die Fresco-Gemälde in den Grotten von Ajunta, Baug, Dambula, Ellora werden sowohl von Seiten der Farben, als der Zeichnung gerühmt. Die modernen Buddhisten dagegen leisten in derselben sehr wenig, nicht mehr, als die christlichen Mönche des Mittelalters, wie denn auch, wenigstens bei den Tibetanern und Mongolen, die heilige Malerei ausschliesslich von der Geistlichkeit ausgeübt wird, und eins ihrer einträglichsten Gewerbe ist. Die jetzigen Singhalesen sind schlechte Maler; die Hinterindier stehen in dieser Beziehung noch hinter den Chinesen zurück; die tibetanischen Lamen, in deren grösseren Klöstern — so zu sagen — Maler-Academien bestehen, scheinen vorzüglich in der Färbung plastischer Bilder, die sie aus gehärteter Butter bereiten, und an einem ihrer grossen Feste ausstellen, ausserordentliche Virtuosität zu besitzen. Ihnen allen fehlt die Kenntniss der Perspective, die den alten Künstlern, welche einst jene Grottentempel ausmalten, nicht gemangelt haben soll.[1])

that of sculpture etc. There is now in Kandy a figure of Boodhoo in copper in a sitting posture, as large as life, so well done that it would be admired even in Europa. Cunningham „Ladâk" 381: The Tibetan Lamas are unrivalled amongst Orientals as modellers in clay and workers in metal. Thonfiguren daselbst erwähnt, „as if the work had been done by an European artist in plaster of Paris." Vgl. Turner l. c. 314. Die Tibetaner und Nepalesen sind auch, gleich den Singhalesen, geschickte Steinschneider, Gold- und Silberarbeiter. In China hat jede grössere Stadt ihre Idolmanufacturen. Zu *Dolon Nur* (den sieben Seen) in der südlichen Mongolei, mehrere Tagereisen nördlich von Khalgan und Dschehol, und von beiden ungefähr gleich weit entfernt, einer Mittelstadt, trafen die Hrn. Huc et Gabet (t. I, 41) eine grossartige chinesische Fabrik der Art: „Les magnifiques statues de fer et d'airain qui sortent des grandes fonderies de Tolon-Noor sont renommées non seulement dans toute la Tartarie, mais encore dans les contrées les plus reculées de Thibet." Während ihrer Anwesenheit wurde daselbst ein Buddhabild gegossen, zu dessen Transport nach Lhassa 84 Kamele gebraucht wurden. Vgl. ibd. 132. Auch in Siam und Pegu ist die Technik der Sculptur und des Erzgusses sehr ausgebildet. Pallegoix I, 353.

1) Ferguson urtheilt über die letzteren: „The style of these paintings cannot of course bear comparaison with European painting of the present day, but they are certainly superior to the style of Europe during the age in which they were executed: the perspective, grouping,

In der katholischen Kirche hat das Bild — jedenfalls in den drei letzten Jahrhunderten — den Sieg über die Reliquie davongetragen; in der buddhistischen überwiegt der Reliquiendienst. Denn ihr ist das Bild — und in der Theorie hat sie das stets festgehalten — nur ein Gleichniss des Heiligen, dazu bestimmt, ihn in der Anschauung und im Glauben zu vergegenwärtigen, oder dient lediglich zur Verzierung, ist daher an sich ein gleichgültiges Ding, und bedarf für den kirchlichen Gebrauch der priesterlichen Weihe und Einsegnung. Die Reliquie dagegen, als leibhaftiger Ueberrest oder als Hinterlassenschaft des verklärten, ins Jenseits der Befreiung gelangten Heiligen, ist an und für sich theuer, weihevoll und heilig. Das Bild wird durch die Reliquie geweiht, indem sie in dasselbe gelegt und eingeschlossen wird, nicht die Reliquie durch das Bild. Idole von Holz oder Metall, die noch keine Reliquien oder Gebetformeln in sich beherbergen, sind nach der Meinung der Lamaisten todte, unwirksame Bilder, erst dadurch, dass sie mit diesen erfüllt, und der Segen über sie gesprochen wird, empfangen sie in den Augen der Gläubigen Leben, und geheimnissvolle, übermenschliche Kraft.[1]) Der Satz: „Wer die Reliquien sieht, sieht den Buddha," ist zwar auch nicht urbuddhistisch, doch unbedingt älter und anerkannter, als jener andere: „Wer das Bild sieht, sieht den Buddha."

In der katholischen Kirche ist die Idololatrie wahrscheinlich älter, als die Verehrung der Reliquien; in der buddhistischen offenbar jünger. Denn schon zu Dharmâçôkas Zeit nahm der Reliquiendienst einen gewaltigen Aufschwung, und war damals schon förmlicher, kirchlicher Cultus; vom Bilderdienst dagegen weiss die sonst so ausführliche Geschichte dieses Königs noch

and details are better, and the story better told, than in any paintings I know of, anterior Orgagna of Fiesole."

1) In Ceylon erhält das Bild seine Weihe und Göttlichkeit dadurch, dass ihm eine Pupille eingesetzt wird: es ist dies eine wichtige und geheimnissvolle Operation. Bis dahin gilt es nur als ein Stock oder Stein; ist aber das Auge vollendet, dann wird aus dem todten Stoff ein göttliches Wesen, das der Künstler selbst kniend anbetet. Davy 254. Robert Knox's „Historical relation of Ceylon" 163. Nach der Meinung der Lamaisten senkt sich bei der priesterlichen Weihung des Bildes der betreffende Heilige aus den höheren Regionen durch Ausstrahlung — doch nur den Augen der Auserwählten sichtbar — auf dasselbe herab. Ss. Ssetsen 241, 263.

nichts zu berichten.[1]) In der im Ganzen historisch gehaltenen Ueberlieferung von jener ersten, grossen Mission, die in dessem 18. Regierungsjahre vom Concile zu Pâtaliputtra ausging, wird der Heiligenbilder mit keinem Worte gedacht, während es doch in der späteren Zeit, wie wir angedeutet, unverbrüchliche Sitte war, wenn irgendwo ein neues Terrain für die Ausbreitung des guten Gesetzes gewonnen wurde, dort sogleich Bilder des Religionsstifters oder seines Nachfolgers, oder anderer Bôdhisattvas als Gegenstände der Verehrung zu errichten und zu versenden, und das Wachsthum und die Befestigung der Lehre gleichsam unter ihren Schutz zu stellen. Ceylon, das durch jene erste Mission den Buddhismus erhielt, hat augenscheinlich anfangs keinen öffentlichen kirchlichen Bilderdienst gehabt, wogegen die Reliquien schon in seiner Bekehrungsgeschichte eine grosse Rolle spielen. Denn sobald der König Dêvânanpiyatissa sich und sein Volk dem Buddha gelobt hat, dringt der Missionar Mahêndra, Açôkas Sohn, nebst seinen Collegen in ihn, Reliquien — um ihnen zu opfern — und einen Zweig des Bôdhibaumes, der auch zu den Reliquien zu rechnen, und das älteste Symbol der buddhistischen Propaganda ist, vom Festlande kommen zu lassen.[2]) Wir dürfen demnach mit ziemlicher Gewissheit annehmen, dass die kirchlich-religiöse, pfäffische Bilderverehrung sich erst in den nächsten Jahrhunderten nach Açôka festgesetzt habe.

Dieselbe ist bekanntlich den Bekennern des Brahmâ und des Buddha gemein; dagegen trennt der Reliquiendienst beide auf das Entschiedenste. Denn der Brahmane glaubt, dass die Berührung der Todten und ihrer Ueberreste verunreinige; ihm ist daher die Reliquie ein Gräuel.

Im Westen hat, wie gesagt, schon Clemens von Alexandrien des buddhistischen Reliquiencultus und der Sitte gedacht, die Reliquien in massive Gebäude oder Stûpas einzuschliessen, wenn er sagt, dass „die Samanäer eine Pyramide verehren, unter welcher, wie sie glauben, die Gebeine eines Gottes ruhen.“

Die buddhistischen Reliquien lassen sich am passendsten in drei Classen sondern:

1) Reliquienbewahrer oder Stûpas werden in den Inschriften Piyadasis erwähnt (z. B. in denen von Dhauli, Lotus 672), aber keine Bilder.

2) Mahavânso p. 104.

1) Die körperlichen Ueberreste, Dhâtu's „Elemente" oder Çarîra's „Körper" genannt. Dahin gehört Alles, was sich vom Leichnam des Sanctus erhalten hat, namentlich bei dessen Verbrennung in der Asche aufgefunden wird, als Zähne, Knochen, Nägel, Sehnen u. dgl. Im specielleren Sinne bezeichnet man mit dem Namen Çarîra die kleineren Knochenstückchen und Knorpel, welche dem Feuer widerstanden haben: sie sind meistens weiss und ins Röthliche spielend, in der Regel nicht grösser, als ein Reisskorn, doch bisweilen auch von dem Umfange einer Bohne, ja eines Daumen.[1])

2) Die Hinterlassenschaft der Buddhas und Heiligen, insbesondere Alles, was zur Bettlerausstattung derselben gehört hat, die Kleidungsstücke und Geräthschaften, deren sie sich bedient haben.

3) Alle die Gegenstände, mit welchen dieselben während ihres Erdenwallens in irgend eine denkwürdige und bedeutsame Berührung gekommen, und welche durch diese Berührung geweiht, auch wohl äusserlich und sichtbar gezeichnet sind.

Wir erinnern uns aus dem Früheren, welchermaassen die Ueberreste des Religionsstifters nach seinem Leichenbegängnisse vertheilt, und zwei Jahrhunderte später durch Açôka über ganz Indien verbreitet seyn sollen.

Es gab seitdem bis zur Periode der Vernichtung des Buddhismus in Indien unzählige buddhistische Städte und Klöster der Halbinsel, die sich rühmten, irgend ein Theilchen von dem Körper des Siegreich-Dahingegangenen zu besitzen. Es giebt deren jetzt noch in allen buddhistischen Landen.

Jener Knochenkörnchen oder eigentlichen Çarîras des Buddha glaubte man an vielen Orten zu haben. Stûpas wurden gezeigt, in denen ganze Metzen dieser Schätze niedergelegt seyn sollten, z. B. vier Thürme in Kaschmir, fünf in der Nähe von Pâtaliputtra, von denen jeder $^1/_{10}$ Scheffel solcher Heiligthümer bewahrte; ja von jenem colossalen Stûpa, den König Kanischka östlich von Pischauer errichtete, wird erzählt, dass er 10 chinesische Scheffel Çarîras umschlossen habe.[2])

1) Die Chinesen corrumpiren das Wort *Çarîra* in *Sche li*, die Mongolen in *Scharil* und *Schalil*.

2) Hiouen Ths. 84, 90, 138. Pél. Bouddh. I, 52 flg, 168, 427.

Unter den Knochen-Reliquien werden die Zähne ihres Glanzes und ihrer Unzerstörbarkeit halber am höchsten verehrt, namentlich die Augenzähne. Von den vier Augenzähnen Çâkjamunis gelangte der eine in den Himmel Indras, oder der „drei und dreissig Götter,“ der zweite nach der Hauptstadt der Gândhâra, der dritte nach Kalinga, der vierte zu den Schlangengöttern, woraus man schliessen darf, dass zur Zeit, als diese Ueberlieferung niedergeschrieben ward, nur zwei derselben bekannt waren.[1])

Der dritte dieser Zähne, der linke[2]) obere Augenzahn, wird für das grösste Kleinod der buddhistischen Kirche gehalten, und ist jedenfalls nächst dem echten Kreuze und dem echten Rock Christi, die berühmteste Reliquie auf Erden. Nach der Bestattung des Çâkjasohnes brachte ihn, der Tradition zufolge, ein Jünger desselben, der Presbyter Khêma,[3]) nach Dantapura (der Stadt des Zahnes) in Kalinga — wahrscheinlich dem heutigen Dschaggarnath im jetzigen Orissa — wo er eine Reihe von Jahrhunderten Lust und Trost der Gläubigen war, von wo er dann nach Pâtaliputtra geführt, und mit argem Frevel von den Brahmanen heimgesucht wurde. Doch vergebens hofften sie ihn zu vernichten: man warf ihn in einen Gluthofen, aber ein Lotus wuchs aus der Flamme empor, und in dem Kelche desselben ruhte der Zahn; man versenkte ihn in einen Sumpf, und alsbald verwandelte sich dieser in einen duftigen Lotusgarten; man versuchte ihn auf dem Amboss zu zerschlagen, doch der Zahn drang in das Eisen ein, und blieb so unversehrt u. s. w. Da bekehrte sich der ungläubige

1) Turnour im Journ. of the As. Soc. of B. VII, 1014. A. Csoma in den As. Res. XX, 317. Nach den tibetanischen Berichten kam der zweite Augenzahn in die Stadt *Yid du hongva* („die köstliche Stadt“), deren Lage noch nicht näher bestimmt ist. Da die Singhalesen denselben nach der Hauptstadt van Gândhâra wandern lassen, so dürfte darunter Pischauer oder wahrscheinlicher *Nâgara* zu verstehen seyn, wo wirklich ein Zahn des Buddha gezeigt ward.

2) Nicht der rechte, wie einem Versehen Turnours oft nachgeschrieben worden ist. Dieser Irrthum auch bei Humboldt „Kavisprache“ 163. Der rechte Augenzahn, von dem Mahâvanso p. 105 gesprochen wird, ist eben der, welcher in Indras Himmel verehrt wird, also der erste unter den obigen.

3) Von diesem Priester *Khêma* ist sonst nichts bekannt, wohl aber wird die Nonne *Khêma* als eine der beiden Musterschülerinnen des Buddha genannt.

Pandukönig von Pâtaliputtra, und das Heiligthum ward nach Dantapura zurückgebracht. Von hier flüchtete die Tochter des Königs Guhaçiva im Anfange des vierten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung mit demselben nach Ceylon. Seitdem ist er das Palladium der Insel, und nach der Meinung des Volks an seinen Besitz die Herrschaft derselben geknüpft. Zahllos sind die Wunder, welche er bewirkt, unermesslich das Heil, welches er gestiftet hat; prachtvolle Feste werden ihm bis heut gefeiert, und er hat eine eigene ausführliche Geschichte, die schon 310 n. Chr. abgefasst, und bis auf unsere Zeit fortgesetzt worden ist.[1])

Im Jahre 1560 fiel er in die Hände der Portugiesen, und Constantin von Braganza liess ihn durch Feuer vernichten, obwohl der König von Pegu an 800,000 Livres für denselben geboten hatte,[2]) wogegen der buddhistische Clerus versichert, dass auch diesmal die Gottlosigkeit ihr Ziel verfehlt habe, denn der wahre Zahn sey damals an sicherer Stätte geborgen, und zu seiner Zeit in einer Lotusblume wieder aufgefunden worden. Durch die Erstürmung von Kandy (1815) gelangte er in den Besitz der Engländer, verschwand zwar während der Empörung von 1817, kam indess nach der Unterdrückung des Aufstandes wieder zum Vorschein, und kehrte an seinen alten Ort zurück. Von da bis 1847 hielt ihn die britische Regierung in Gewahrsam, und länger als ein Decennium gehörte die Beaufsichtigung desselben zu den Amtspflichten des um die Eröffnung von Ceylons Literatur und Geschichte so hochverdienten George Turnour. Früher war er alljährlich in feierlicher Procession umhergetragen worden;[3]) die Engländer dagegen haben ihn im Laufe der dreissig Jahre, während welcher er unter ihrer Obhut gestanden, nur zweimal öffent-

1) *Dâthadhâtuvansa* „Geschichte des heiligen Zahnes;“ zwischen 1196 bis 1200 ins Singhalesische übersetzt, und bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts fortgeführt. In dieser Sprache ist aus *Dâthadhâtu* (Zahnreliquie) *Dalada* geworden, unter welcher Benennung er ja von so unzähligen Reisenden beschrieben worden ist.

2) Ribeyro „Historie de l'isle de Ceylon“ Paris 1571 p. 118: „Il y avait autrefois une dent de Singe dans le royaume, que ces peuples idolâtres adoraient comme une dent de Budu. Constantin de Bragance l'enleva en 1560 et aima mieux le brûler que de vendre au roi de Pegu qui en offrait près de huit cens mille livres.“

3) Der erste, der diese Feierlichkeit beschrieben hat, ist Fa hian (um 410 n. Chr.). Foe K. K. 334 flg.

lich ausgestellt, nämlich am 28. Mai 1828, und am 27. März 1846. Diese Ausstellung einer buddhistischen Reliquie von Seiten einer christlichen Regierung erschien den englischen Zionswächtern als heidnischer Gräuel; das britische Gouvernement wurde von ihnen in einem Pamphlet des Götzendienstes angeklagt, und da unterdess die Verhältnisse sich so consolidirt hatten, dass der heilige Zahn, etwa als Mittel politischer Aufregung, seine Furchtbarkeit verloren hatte, so ward er 1847 der Priesterschaft von Kandy zurückgegeben.

Uebrigens ist derselbe gar kein Zahn, nicht einmal der Zahn eines Orangutangs oder Ebers, wofür er von früheren Reisenden gehalten wurde, sondern ein Stück geglättetes Elphenbein von gelblicher Farbe, zwei Zoll lang und gekrümmt.[1]) Er wird in einem kleinen Tempel, der Schlosskapelle der ehemaligen Könige von Kandy (*Dalada Malegava Vihâra*) aufbewahrt. Mauern und Decke des Zimmers sind mit Goldstoffen und feinen indischen Shwals — Geschenken der Buddhisten aus Cochinchina — überkleidet, und man sieht da nichts als Gold, Juwelen und Blumen. Ein reich eingefasster Tisch von massivem Silber trägt die kostbaren glockenförmigen Schmuckkästchen (*Karandua's*), die schachtelartig in einander stecken, in deren innerstem unter goldenen Cocosblättern der heilige Zahn ruht.[2]) Der äusserste Behälter ist verschwenderisch mit goldenen Ketten und anderem Schmuck behangen, und strotzt von allerlei Edelsteinen, Saphiren, Smaragden, Katzenaugen, Rubinen, Amethysten und Perlen u. s. w.[3])

Es ist bekannt, dass die Beherrscher von Siam und Burma es bei verschiedenen Gelegenheiten britischen Gesandten ans Herz gelegt haben, durch Vermittelung der englischen Regierung in Besitz dieses unschätzbaren Heiligthums gesetzt zu werden. Denselben Wunsch hegte schon vor beinahe 600 Jahren der grösste Enkel Tschinggiskhans. „Es geschah im Jahre 1281," erzählt M. Paolo,[4]) „dass der Grosskhan (*Chubilai*) von gewissen Sarazenen den Ruhm dieser Reliquien (des Zahnes, der Haare und

1) Die Abbildung und Beschreibung bei Davy 368.

2) Die Abbildung bei Tennent Taf. II.

3) Ausführliches über den heiligen Zahn von Turnour „Journ. of the As. Soc. of Beng." VI, 856—863. Ausland 1846, No. 51 u. 52 (von Spiegel). Vgl. Mahâvanso 240.

4) Bei Bürk p. 558.

eines Beckens von Çâkjamuni) vernahm, und ein grosses Verlangen fühlte, sie zu besitzen, so dass er eine Gesandtschaft an den König von Ceylon schickte, dieselbe sich auszubitten. Nach einer langen und beschwerlichen Reise erreichten die Gesandten endlich den Platz ihrer Bestimmung, und erhielten von dem Könige zwei grosse Backenzähne nebst einigen Haaren und einem schönen Porphyrgefässe."

Der Grosschan ward natürlich mit falschen Reliquien getäuscht, gewiss ein Betrug der verzeihlichsten Art, da eben jener echte Zahn doch auch nur ein falscher war, und der Glaube ja die Macht hat, jede falsche Reliquie in die wahre zu verwandeln. Denn nirgends findet sich die Bestätigung, dass Ceylon je drei der Zähne des Buddha besessen; nur eines zweiten gedenkt die Tradition, der von König Vartagâmani (v. 89—77 v. Chr.) in einem Stûpa niedergelegt, und bis jetzt noch nicht wieder entdeckt ist.

Jener zweite Augenzahn, der nach dem Entschwinden des Çâkjasohnes in die Hauptstadt der Gândhâra gelangt seyn soll, ist muthmasslich der nämliche, der noch um 520 n. Chr. unweit Nâgara bei Dschellalabad (dem *Na kie lo ho* der Chinesen) in einem Stûpa verwahrt wurde.[1]) Im siebenten Jahrhunderte war er dort nicht mehr vorhanden;[2]) dagegen erfahren wir aus den chinesischen Jahrbüchern, dass im Jahre 530 eine persische Gesandtschaft nach China kommt, und einen Zahn des Buddha zum Geschenk bringt, und es liegt demnach die Vermuthung nahe, dass die Sassaniden — und zwar schon vor Khosru Anuschirvans Thronbesteigung, die ja erst kurz vor dieser Gesandtschaft erfolgt seyn konnte — ihn vom Kabulstrome her entführt, wie sie ja, wenn auch wohl erst unter dem eben genannten Eroberer, den berühmten Almosentopf des Buddha sich aus dem entfernteren Pischauer geholt haben.[3]) Ob der gegenwärtig in einem Kloster bei Fu

1) Foe K. K. 86.

2) Hiouen Ths. 77. Foe K. K. 8.

3) Neumann „Asiatische Studien" I, 168. Die von demselben Anfangs der Note 4 aufgeworfene Frage: „Wie hätte wohl eine Gesandtschaft aus Persien einen Zahn Buddhas bringen können?" erledigt sich durch das oben Gesagte einigermaassen. Auch scheinen zu Anfang des sechsten Jahrhunderts Bedrückungen der Buddhisten im Reiche Gândhâra stattgefunden zu haben, in Folge deren vielleicht Samanäer mit jener Reliquie nach Persien flohen.

tscheu fu gezeigte Zahn des Fo — „ein Ding, ungefähr 6 Zoll ins Gevierte, und einem Steine ähnlicher, als einem Zahne“ — derselbe sey, oder ob er vielmehr zu jenen beiden gehöre, mit denen Chubilai Chaghan von Ceylon aus beglückt wurde, lässt sich natürlich nicht entscheiden.[1])

Einen anderen Zahn des Buddha sah Hiuan Tshang in Kanodscha, und erzählt über ihn eine lange Legende. Einst war derselbe in Kaschmir verehrt worden, aber spurlos verschwunden, als die gottlose Raçe der Kritîyas das Gesetz des Heils daselbst ausgerottet hatte. Nachdem der tempelschänderische König der Kritîyas getödtet worden, kehrten die geflüchteten Bettelmönche allmählig dahin zurück. Einer von diesen, der nach Indien entkommen war, und ebenfalls an seinem Stabe heimwärts wanderte, begegnete einer Elephantenheerde, die klägliches Gebrüll ausstiess. Der Geistliche suchte Zuflucht vor ihnen auf einem Baume. Sie aber entwurzelten den letzteren, und einer derselben hob den Sohn des Buddha auf seinen Rücken, und trabte mit ihm davon in einen dichten Wald. Dort lag ein kranker Elephant auf der Erde, der an einer schrecklichen Wunde litt. Der Priester untersuchte dieselbe, fand in ihr einen eingestossenen Bambussplitter, zog ihn heraus, und verband die Wunde mit Lappen aus seinem Bettlermantel, so dass der Elephant eine ziemlich ruhige Nacht hatte. Am folgenden Morgen beeilten sich die übrigen Elephanten, dem hülfreichen Manne die ausgesuchtesten Früchte zum Frühstück zu überreichen, und als er gegessen, brachte eins der Thiere dem Kranken ein goldenes Kästchen, das dieser sogleich seinem Arzte darbot. Darauf nahmen sie den Geistlichen wieder auf den Rücken, und trugen ihn abwechselnd bis nach Haus. Als er aber das Kästchen öffnete, fand er darin den vermissten Zahn des Buddha, der dann in der Folge vom Könige von Kaschmir als Tribut nach Kanodsche gesandt wurde.[2])

Auch in Bamian und desgleichen in Baltistan (*Kie tscha*) oder

1) Fortune „Reisen in die Theegegenden von China und Indien“ 279 (in der Uebersetzung von Zenker).

2) Hiouen Ths. 248. Der Zahn war $1^1/_2$ Zoll lang: der Glanz und die Farbe desselben wechselte vom Morgen zum Abend. Er wurde gegen Erlegung eines Goldstückes den Gläubigen gezeigt. Voyages des Pél. Bouddh. 263.

Ladakh hatte man einen Zahn des Çâkjasohnes;[1]) die Moslimen sollen den letzteren von dort mitgenommen haben.[2])

Einen anderen Zahn besass vor der Eroberung durch die Araber das „Neue Kloster" (*Nava Samghârâma*) zu Balkh. Es war ein Vorderzahn von nur einem Zoll Länge.[3])

Ein Milchzahn des Buddha wurde bei Kabul gezeigt.[4])

Nächst den Zähnen erwies man den Schädelknochen und der Kopferhöhung des Religionsstifters besondere Verehrung. Beide wurden einst in der Nähe der oben genannten Stadt Nâgara oder Nâgarahâra aufbewahrt. Letztere maass 1 Fuss 2 Zoll im Umfang, war von weissgelber Farbe, und mit kleinen Löchern oder Stigmen bedeckt, in welchen einst die Haare gewurzelt. Die Gläubigen aller Classen bewiesen derselben nicht nur die grösste Ehrfurcht, sondern nahmen auch mittelst einer weichen Paste Abdrücke von ihr, um an diesen das Maass ihrer Verdienste und Sünden zu erkunden, denn je nach der grösseren oder geringeren Frömmigkeit und Tugend des Fragenden zeigte sie ein anderes Bild. Die geistlichen Herren zogen von dieser, wie auch von anderen Reliquien, reiche Einkünfte, indem sie einen förmlichen Tarif entworfen hatten, nach welchen jeder Besucher für den Anblick derselben ein Goldstück, für einen Abdruck aber deren fünf zu entrichten hatte. Jetzt hat man die Kopferhöhung des Buddha in einem Kloster des heiligen Zahnes bei Fu tscheu fu: sie ist in eine Flasche eingeschlossen, und spiegelt, von verschiedenen Seiten angesehen, eine verschiedene Farbe.[5])

Die Augäpfel Çâkjamunis fanden sich ebenfalls in einem Kloster Nâgaras; das Schulterblatt, oder wohl richtiger die Kinnlade oder ein Halsknochen auf Ceylon, — es war die erste Reliquie, die dorthin gebracht, und daselbst in einem Stûpa gebor-

1) Foe K. K. 27. Hiouen Ths. 70 u. 374.

2) Cunningham „Ladâk" p. 3, der das Kie tscha Fa hians für Ladakh hält, sagt, dass zu Leh noch die Trümmer des Tope zu sehen sind, in welchem der Zahn beigesetzt gewesen.

3) Hiouen Ths. 65.

4) Voy. des Pél. B. 53.

5) Fa hian p. 85 erwähnt im Reiche Nâgara blos des Schädelknochens. Hiouen Ths. p. 77 unterscheidet dagegen ausdrücklich den Schädel (l'os du sommet) und die Kopferhöhung (la tour du crâne), beide in Nâgara. Voy. des Pél. B. 103. Ein Stück des Schädels war in der Nähe Kabuls zu sehen. Ibd. p. 53.

gen wurde — ein Finger, den ein Çramana der Leiche des Meisters abgeschnitten haben sollte, in Siam; Nägel und Haare in Ajôdschâ, Srughna, Mathurâ, Kanodsche, Prayâga (Allahabad), Kâuçâmbî, im Lande der Vridji u. a.;[1]) der Haarkreis der Stirn in Ceylon unter einem heiligen Gebäude des Berges Mihintalla; eine Locke zu Kabul; eine Hand voll Haare, welche der Büsser der Çâkja unmittelbar, nachdem er die höchste Intelligenz gewonnen, zweien Kaufleuten aus fernen Landen gegeben hatte, einmal zu Rangun, wie die Inschrift der grossen Glocke daselbst noch jetzt bezeugt, und zugleich zu Balkh, wo man auch Nägel von ihm aufwies u. s. w.[2])

Nicht blos seine Çarîras, sondern auch seinen Schatten hat der zum Heil Erschienene den Gläubigen zurückgelassen. Man zeigte denselben einst in verschiedenen Höhlen oder Grotten bei Buddha Gayâ, bei Kâuçâmbî, wie auch bei jenem reliquiengesegneten Nâgara; die andächtigen chinesischen Pilgrime, namentlich Hiuan Thsang, sind mit dessen Anblick begnadigt worden. Eine ähnliche Taschenspielerei wird noch jetzt von den Mönchen des berühmten Klosters der „fünf Thürme" in der chinesischen Provinz Schan si getrieben.[3])

1) Voy. des Pél. B. 268 u. 269, 277, 287, 406.

2) Mahâvanso p. 4 und 104. Pallegoix II, 60. Tennent 162. Ausland 1846, p. 495. Hiouan Ths. l. c. u. 398. As. Res. XVI, 280. Das Haar, welches sich der Bôdhisattva abgeschnitten, als er in das geistliche Leben eingetreten, hat Indra in einem Reliquiengefäss in den Himmel der „Drei und Dreissig" getragen, wo es von den Göttern verehrt wird. Hardy II, 161. Voy des Pél. B. 210, 216.

3) Voy. des Pél. B. 458 u. 286. Foe K. K. 87. Hiouen Ths. 81: „Alors (als er in die finstre Grotte eingetreten) animé d'une foi profonde, il fit cent salutations, mais il ne vit rien. Il se reprocha amèrement ses fautes, pleura en poussant de grands cris et s'abandonna à la douleur. Ensuite, avec un coeur plein de sincérité, il récita devotement les *Gâthâs* (louanges en vers) des Bouddhas, en se prosternant après chaque strophe. Lorsqu'il eut fait une centaine de salutations, il vit apparaître sur le mur oriental une lueur, large comme le pot d'un religieux, qui s'éteignit à l'instant. Pénétré de joie et de douleur, il recommença ses salutations, et, de nouveau, il vit une lumière de la largeur d'un bassin, qui brilla et s'évanouit comme un éclair. Alors, dans un transport d'enthusiasme et d'amour, il jura de ne point quitter cet endroit avant d'avoir vu l'ombre de l'Honorable du siècle (du Bouddha). Il continua ses hommages, et, après qu'il eut fait encore deux cents salutations, soudain, toute la grotte fut inondée de lumière, et

Wie unter den Dhâtus und Çarîras des grossen Ueberwinders die Zähne am höchsten verehrt werden, so war einst aus seiner gesammten Hinterlassenschaft der Almosentopf, als Symbol des Bettlerthums, die geschätzteste Reliquie, ja man glaubte, dass zwischen den Entwickelungsperioden der buddhistischen Lehre und Kirche und dem Schicksale dieses Gefässes ein gewisser Zusammenhang bestehe. Auch die zukünftigen Buddhas sollen sich desselben bedienen, und wann oder so oft es verschwindet, wird auch das gute Gesetz zeitweilig erlöschen.[1]) Zuerst — soweit seine Geschichte bekannt ist — fand sich der heilige Topf zu Vâiçâlî oder zu Pâttaliputtra,[2]) bis ihn Dharmâçôka gleich nach Bekehrung der Insel dem Könige von Ceylon zum Geschenk machte. Von hier wurde er durch einen Tamilenhäuptling entführt — zu Anfang des ersten Jahrhunderts vor Chr. — soll aber bald nachher, wir wissen nicht wie, dahin zurückgebracht worden seyn,

l'ombre de *Jou-laï* (du Tathâgata), d'une blancheur éclatante, se dessina majestueusement sur le mur, comme lorsque les nuages s'entr'ouvrent et laissent apercevoir toute à coup l'image merveilleuse de la montagne d'or (d. h. hier des Regenbogens). Un éclat éblouissant éclairait les contours de sa face divine. Hiouen Thsang contempla longtemps, ravi, en ecstase, l'objet sublime et incomparable de son admiration. Le corps du Bouddha et sa *Kia-cha* (Kachâya, son vétement religieux) étaient d'un jaune rouge; depuis les genoux jusqu'en haut, les beautés de sa personne (die 32 charakteristischen u. s. w.) brillaient en pleine lumière; mais le dessous de son trône de lotus était comme enveloppé dans un crépuscule. A gauche, à droite et derrière le Bouddha, on voyait au complet les ombres des Bôdhisattvas et des vénérables Çramanas qui forment son cortège." Als darauf Hiuan Thsang Feuer in die Höhle bringen lässt, um Weihrauch zu opfern, verschwindet der Schatten, und zeigt sich wieder, sobald die Flamme gelöscht wird, woraus man abnehmen kann, von welcher Herkunft die Erscheinung war. — Man sieht aus dieser Stelle zugleich, dass die Missionare oft mit Unrecht behaupten, die Anlage zu mittelalterischer Religiosität fehle dem Chinesen ganz und gar. — Bei den „fünf Thürmen" erblickt man den Schatten des Buddha, nachdem man einige Zeit durch ein kleines Loch im Felsen geschaut. Huc et Gabet l. c. I, 114.

1) Vgl. die Prophezeihung, welche Fa hian auf Ceylon über das Heiligthum vernahm Foe K. K. 351. Ich setze die Stelle nicht her, weil sie voller Uebersetzungsfehler oder anderer Irrthümer ist.

2) Nach Foe K. K. l. c. zu Vâiçâlî, wenige Meilen nördlich von Pâtaliputtra. Ebenso nach „Voy. des Pél. Bouddh." 396.

und wird noch daselbst gezeigt.[1]) Hiermit lassen sich jedoch die Angaben der chinesischen Wallfahrer nicht vereinigen. Denn als Fa hian im fünften Jahrhunderte unserer Aera auf der Insel verweilte, war das Heiligthum nicht dort, sondern in der Hauptstadt der Gândhâriden Pischauer, wo der genannte Reisende ihm seine Verehrung bewies. „Der Topf" — schreibt derselbe — „fasst gegen zwei Maass (20 Pfd.) Reiss, ist von gemischter Farbe, wobei die schwarze vorherrscht, von allen vier Seiten gut geformt, ungefähr zwei Linien dick, glänzend und polirt. Manchen armen Leuten gelingt es, denselben mit einigen Blumen zu füllen, während reiche das mit 100, ja 1000 oder 10,000 Scheffeln nicht zu Stande bringen würden." Der Legende nach hatte einst ein König der Juetschi Pischauer mit einem grossen Heere angegriffen, um das Kleinod zu rauben. Als er aber mit der Beute abziehen wollte, und der Topf auf den Rücken eines reich gezäumten Elephanten gesetzt wurde, stürzte das Thier zu Boden, und konnte nicht weiter. Vergebens liess der König zur Fortschaffung der Reliquie einen grossen Wagen bauen, und acht Elephanten vor denselben spannen; sie kamen keinen Schritt von der Stelle, so dass jener erkannte, die Bestimmung des heiligen Gefässes sey noch nicht erfüllt.[2]) Zwei hundert Jahre später fand sich dasselbe nicht mehr im Lande der Gândhâriden, sondern angeblich im Palaste des Perserkönigs, wohin es wahrscheinlich von Khosru I, dem Eroberer Kabuls und des Pentschabs, entführt worden war.[3]) Wir lesen, dass der König dieser Gegenden, als er sich dem siegreichen Sassaniden unterwarf, ihm ausser anderen Huldigungsgeschenken, namentlich den Fabeln des Pidpai, eine kostbare, mit Perlen angefüllte Vase überreichte: diese Vase war vielleicht

1) Mahâvanso 105 u. 106, 204, 248. Unter dem „Becken Çâkjamunis," dessen M. Paolo bei seiner Besprechung Ceylons erwähnt, ist natürlich jener Topf (*Pâtra*) zu verstehen. Er wird ebenfalls in der *Malegava Vihâra* zu Kandy aufbewahrt. Sirr II, 101.

2) Nach der oben erwähnten Prophezeiung sollte dasselbe nämlich zu seiner Zeit von Gândhâra weg in das Reich der Juetschi versetzt werden. Das Uebrige Foe K. K. 76.

3) Hiouen Ths. 208 u. 432. Ibd. 83 ist entweder ein Irrthum im Originaltext, oder ein Versehen des Uebersetzers, wenn es dort heisst: Il (le pot du Bouddha) a voyagé dans divers royaumes; actuellement, il se trouve à *Po lo na sse* (Varânaçî-Bénarès), indem *Po lo na sse* für *Po la sse* (Persien) gesetzt ist.

der Bettlertopf Çâkjamunis.[1]) Nach späterer Tradition soll dagegen Bôdhidharma, der letzte jener vorgeblichen indischen Patriarchen, das heilige Gefäss schon am Ende des 5. Jahrhunderts mit sich nach China genommen haben;[2]) nach einer anderen hätte es erst Chubilai aus Indien dorthin kommen lassen, und diese Angsbe des mongolischen Geschichtschreibers[3]) trifft mit der oben erwähnten Erzählung M. Paolo's zusammen, laut welcher der genannte Grosschan auf sein Ansuchen vom Könige von Ceylon ein Porphyrgefäss erhielt, das dem Buddha angehört haben sollte.

Der Legende zufolge war dieses hochgefeierte Kleinod ein Geschenk der vier Himmelswächter oder Mahârâdschas, welche es dem Büsser der Çâkja gleich nach seiner Erhöhung zum Buddha dargereicht hatten, als die Kaufleute Trapuscha und Bhallika ihm mit dem ersten Opfer genaht. Sie sollen ihm zuerst vier Schaalen von Gold, dann von Silber, Lasurstein, Crystall u. dgl. dargeboten haben und zuletzt, als er diese alle als zu kostbar verwarf, vier Schaalen von Stein, welche er annahm, und so künstlich in einander setzte, dass sie nur eine einzige bildeten. Schon bei früheren Gelegenheiten hatte ihn Brahmâ und die Schöne des Dorfes Urivilva mit derartigem Geschirr versehen:[4]) es liegt daher, genau genommen, kein dogmatischer Widerspruch darin, dass nicht blos in den Götterhimmeln, sondern auch auf Erden verschiedene Almosengefässe des Siegreich-Vollendeten aufgewiesen wurden, und dass noch jetzt neben Ceylon und China auch Ladakh sich rühmt, den echten Topf des Buddha zu besitzen.[5]) Letzterer soll übrigens der nämliche seyn, den Fa hian schon als dessen Spucknapf erwähnt.[6])

Den Wasserkrug des Allerherrlichsten bewahrt man nebst der Betelbüchse bis auf den heutigen Tag in Ceylon; sein Waschbecken sammt dem Besen zeigte man einst zu Balkh;[7]) seinen

1) Reinaud l. c. p. 125 flg. Kruse „Indiens alte Geschichte" 257.

2) Foe K. K. 83.

3) Ss. Ssetsen 119.

4) Rgya tscher rol pa 358, 259. Hardy II, 169, 183. Foe K. K. 284. Voy. des Pél. Bouddh. 482.

5) Cunningham Ladakh p. 4.

6) Foe K. K. 27. Doch stimmt die Beschreibung beider Gefässe nicht zu einander.

7) Sirr l c. Hiouen Ths. 65. Voy. des Pél. B. I, 31.

Bettelstab in dem oft genannten Nâgara: derselbe war gegen 60 Fuss lang, und sein Gewicht wechselte dergestalt, dass ihn manchmal hundert Menschen nicht aufheben konnten, während zu anderen Zeiten ein einziger ihn tragen würde.[1]) Das Scepter (*Vadschra*), wohl zu unterscheiden von dem Stabe, ist gegenwärtig in dem hochberühmten goldenen Kloster (*Sera*), eine halbe Stunde nordwärts von Lhassa, wohin es von Indien aus durch die Luft geflogen seyn soll. Alljährlich wird ihm zu Ehren ein Fest gefeiert, wobei die Mönche es in Procession von Sera nach Pôtâla, dem lamaischen Vatican, tragen.[2])

Der heiligen Röcke und Kleidungsstücke scheint die Buddhistenheit nicht so viele zu besitzen oder besessen zu haben, wie die katholische Christenheit. In jenem Kloster bei Dschellalabad, das sich so vieler andrer Reliquien erfreute, war der Mantel des Buddha (*Samghâti*) zu sehen, den die Umwohner zur Zeit der Dürre um Regen anzurufen pflegten; zu Kongkanapura im Dekkhan die Mütze desselben, die gleich den meisten Heiligthümern der Art im überirdischen Lichte strahlte, das jedoch nur vom gläubigen Auge gesehen wurde.[3]) Wohin die übrigen Stücke seines Bettlercostüms gekommen sind, weiss ich nicht zu sagen.

Zu dem Nachlasse des Religionsstifters wird ausdrücklich auch die Lehre, der Dharma, gerechnet, sowie die heiligen Bücher, in welchen dieselbe niedergeschrieben ist, und die deshalb eine wirklich religiöse, oder besser abergläubische Verehrung geniessen.[4])

Die dritte und letzte Classe der Reliquien umfasst endlich diejenigen Gegenstände und Stätten, welche der Heilige durch seine Gegenwart und Berührung geweiht hat, also im weitesten Sinne all die Oertlichkeiten, in welche die wichtigsten Scenen seines Lebens verlegt wurden, die Stellen, wo er geboren worden, wo er gelitten und gebüsst, gelehrt und Wunder gethan, und wo er sich in Nirvâna versenkt hat. Näher gehören z. B. dahin: der Thron der Intelligenz bei Gayâ, auf welchem die Buddhas der drei Zeiten gesessen haben und sitzen werden, die dreifache

1) Foe K. K. 356. Hiouen Ths. 78.
2) Cunningham l. c. 373. Huc et Gabet l. c. II, 378.
3) Hiouen Ths. 201.
4) Hardy I, 216. „Der wahre Körper, die wahren Reliquien des Buddha" — heisst es wohl — „ist der Dharma." Burnouf I, 531.

Himmelsleiter, mittelst welcher der grosse Muni aus Indras Himmel auf die Erde hinabgestiegen seyn sollte, ferner der Stein, auf welchem er gesessen, als er seinen ungenäheten Rock wusch, jener andere Stein, mit welchem ihn Dêvadatta am Zehen verwundet hatte, die Blutspuren, welche er hinterlassen, die Wassertropfen, welche er beim Waschen vergossen, und die Niemand wegzuwischen und wegzufegen im Stande war, die Teiche, in welchen er sich gebadet, die Holzsplitter oder Zweige, welche er in die Erde gepflanzt, und die zu riesigen Bäumen emporgeschossen waren u. dgl.

Eine besondere Art dieser Classe von Reliquien bilden die Fusstapfen des Buddha oder die sogenannten „heiligen Füsse" (*Çrîpâda's*, in Hinterindien durch *Phrabât* übersetzt). Viele Stätten, namentlich solche, an denen er gern und oft geweilt, soll nämlich der Stifter der Lehre dadurch bezeichnet und begnadigt haben, dass er an ihnen den Abdruck seines Fusses zurückliess. An sich ist diese Vorstellung weder aussschliesslich buddhistisch, noch bloss indisch, sondern bekanntlich kommt der Glaube, dass Götter, Heroen, Propheten, Riesen u. s. w. die Spur ihrer Füsse unverwüstlich in Fels gedrückt, auch anderwärts vor, wie bei den Griechen, Arabern, Deutschen[1]) u. a.; nirgends aber hat dieser Glaube eine solche Ausdehnung und Bedeutung gewonnen, wie bei den Verehrern Çâkjamunis. Im 5. Jahrhunderte unserer Aera war derselbe im eigentlichen Indien, in Afghanistan und Transoxanien längst verbreitet, und man zeigte da eine Anzahl „heiliger Füsse," über denen meistens religiöse Bauwerke aufgeführt waren; gegenwärtig, und seitdem in diesen Ländern die Buddhareligion ausgerottet worden ist, scheint er nur noch im Süden, d. h. auf Ceylon und in Siam, Burma, Pegu, Laos, Tenasserim, Martaban fortzudauern. Der berühmteste und besuchteste aller Çrîpâdas ist, wie bekannt, der auf dem Adamspik in Ceylon, der ebenfalls schon im 5. Jahrhunderte vorhanden war, und zu dem man in M. Paolo's Tagen auf dieselbe Weise wallfahrtete, wie noch heut, indem man sich über die furchtbaren Schlünde und Abgründe des Berges an Ketten hinaufwand. Ausser ihm, sagt man, giebt es noch zwei auf der Insel, und zwar im Norden

1) Man hat ja auch Abdrücke der Füsse des Christus, z. B. in einer Kapelle am Oelberge, vor dem Thore St. Sebastian zu Rom u. a.

der alten Hauptstadt Anurâdhâpura; sehr viele in Hinterindien.[1]) Die Länge derselben steigt von mehr als einem Fusse bis über fünf Fuss mit verhältnissmässiger Breite; doch werden auch solche erwähnt, die je nach der Glaubensfähigkeit und Inbrunst der Beschauer bald grösser, bald kleiner erschienen.[2]) Auf einzelnen derselben gewahrt man eins oder mehrere der heiligen Abzeichen, mit welchen die Fusssohlen der vollendeten Buddhas geschmückt sind, namentlich das Rad, den Lotus oder eins der mystischen Kreuze.[3])

Der Bôdhibaum, an dessen Stamm sich der in Beschauung versunkene Einsiedler Gâutama gelehnt, und unter dessen Schatten er sich zum Buddha verklärt hatte, muss gleichfalls dieser letzteren Gattung von Reliquien, und den Gegenständen des Cultus beigezählt werden. Er hat in der buddhistischen Kirche eine ähnliche Bedeutung, wie die Baniane für die brahmanische: er ist das Symbol ihrer Verbreitung und ihres Wachsthums; er ist mit den buddhistischen Missionen gewandert, wie die Baniane mit den brahmanischen Colonien. Wo die Buddhalehre Wurzel zu schlagen begann, da pflanzten sie den Bôdhibaum, und noch jetzt erhebt sich derselbe, häufig von einer gemauerten Platform umschlossen, in den Höfen oder in der Umgebung der Klöster und Tempel. So in Ceylon und Hinterindien, und all diese heiligen Feigenbäume gelten für Absenker dessen, unter welchem Çâkjamuni die höchste Intelligenz, die Bôdhi erlangt hat. Im Norden

1) S. Coxe „Reise in das Innere des Reiches Burma" p. 53 (der Uebersetzung). Crawfurd l. c. 202 u. 553. Symes 270 u. 276. Pallegoix I, 108. Low in den Transact. of the Roy. As. Soc. III, 65 flg. Nach diesem sollen die Burmanen im Ganzen nur fünf heilige Füsse annehmen.

2) Foe K. K. p. 45. Pilgerfahrten (Neumann) 57. Hiouen Ths. 86. Vgl. daselbst 174, 210, 370 u. a. Die dem Felsen des Adamspik eingedrückte Fussspur ist „etwas über fünf Fuss lang, dritthalb Fuss breit, und ziemlich eben so tief."

3) S. den achten Appendix zum Lotus de la bonne loi. Hiouen Ths. 138: Sur cette pierre, on voit les traces des deux pieds du Bouddha, longues d'un pied et huit pouces et larges de six pouces. Au bas des pieds, il y a une roue à mille rais. Aux extrémités (de l'empreinte) des dix doigts, on voit des fleurs surmontées du signe mystique ouan (*Svastica*, eins der buddhistischen Kreuze, Abbildung. desselben im Journ. of the Roy. As. Soc. VI, 452) des figures de poissons en relief etc., qui brillent avec éclat.

dagegen, z. B. in China und Tibet, scheint man ihn, da das Klima sein Wachsthum nicht gestattet, durch andere Baumarten, namentlich Platanen, Cypressen, Pistacien u. s. w. ersetzt zu haben. Er erreicht eine ungemeine Höhe, sein Wuchs ist schlank und elegant, er hat eine weiche Rinde, herzförmige, sechs Zoll breite, acht Zoll lange, wegen der Dünne des Stiels, an dem sie hangen, beständig wie Espenlaub zitternde Blätter, durch welches Zittern, wie die Gläubigen versichern, er dem Allerherrlichst-Vollendeten seine Ehrfurcht bezeugt, und worin neuere Gelehrte das Sinnbild der stets bewegten Welt und der Unbeständigkeit der Dinge sehen wollen.[1])

All diese heiligen Schätze sollen aus dem letzten Erdenwallen des Siegreich-Dahingegangenen stammen.

Da nun aber derselbe schon als Bôdhisattva unzählige Geburten durchgemacht, und für das Heil der Wesen gelitten hat, so lag für die buddhistische Phantasie der Gedanke nicht allzufern, dass der mitleidsvolle Erlöser die Welt auch mit Reliquien aus diesen, seinen früheren Lebensläufen, wenigstens aus denen, die in das jetzige Kalpa fallen, gesegnet haben werde. Wirklich sollen auf der Insel Rambri, an der Küste von Arakan, Tempelruinen gefunden worden seyn, in denen Ueberreste der verschiedenen Thierleiber, welche die Seele Çâkjamunis bewohnt hat, ehe sie in den menschlichen Körper einging, aufgewiesen werden, als: Klauen, Federn, Vogelschnäbel u. dgl.[2]) Indess muss selbst den geistlichen Söhnen des Buddha die Zumuthung, welche man mit derartigen Reliquien an den Verstand und die Glaubensfähigkeit der Laien machte, zu stark geschienen haben, so dass sie es vorzogen, ihre Sammlungen von andern Seiten her zu vergrössern.

Einmal nämlich fügten sie die Reliquien früherer Buddhas hinzu, wie sie ja deren Bilder neben das des jetzt regierenden stellten, wobei sie sich ebenfalls auf die Buddhas des gegenwärtigen Kalpas beschränken mussten.[3]) So sah man unweit Çrâ-

1) Ritter „Der indische Feigenbaum" (Erdkunde, 6. Thl. p. 656 flg.). Hardy I, 212 flg. Der Bôdhibaum, den *Mahêndra* gleich nach der Bekehrung der Insel gepflanzt haben soll, wird noch in einer heiligen Umzäunung bei *Anurâdhâpura* gezeigt und verehrt.

2) Hardy II, 106.

3) Nach der dogmatischen Voraussetzung, dass auch die Reliquien den allgemeinen Weltuntergang nicht überdauern. Nach späterer An-

vastî, in der heutigen Provinz Aude, einen Stûpa, in welchem der ganze Körper Kâçyapa-Buddhas als ein einziger Çarîra beigesetzt seyn sollte.[1]) Die Singhalesen rühmen sich, dass ihnen Krakutschanda sein Trinkgeschirr, Kanakamuni seinen Gürtel und Kâçyapa seinen Badeanzug geschenkt habe.[2]) Diesen letzteren versichern auch die Peguaner zu besitzen: er sey nebst dem Bettlerstabe Krakutschandas und dem Wassergefässe Kanakamunis unter dem riesigen Schoe da gon zu Rangun geborgen.[3]) Desgleichen zeigte man mehrfach heilige Fussspuren derselben, natürlich von colossalen Dimensionen.[4])

Andrerseits und, wie ich glaube, schon früher begann die Verehrung von Çâkjamunis Jüngern, und von den Nachfolgern dieser Jünger, d. h. solcher Geistlichen überhaupt, die im Geruche der Heiligkeit gestorben und canonisirt waren, und in dieser Richtung hat es der buddhistische Reliquiendienst bis ans Aeusserste der Ungeheuerlichkeit getrieben. Schon in der Lebensgeschichte des Religionsstifters ist erwähnt worden, dass in verschiedenen Städten Mittelindiens, namentlich, wie schon erwähnt, bei Mathurâ, religiöse Bauwerke errichtet waren, in denen angebliche Körperstücke seiner hervorragendsten Schüler ruheten, wie seines Lieblings Ânanda, seines Sohnes Râhula, am häufigsten aber der zwei Musterjünger Çâriputtra und Mâudgaljâjana, deren Haare und Nägel z. B. Dutzende von Stûpas füllten. In Vâiçâlî hatte man die Hälfte von Ânandas Leichnam; in einem Kloster bei Bamian den eisernen Topf von dessen Bruder Çanakavasa, des dritten unter den sogenannten Patriarchen, ingleichen den Rock des letzteren, den er in 500 Existenzen nach einander getragen, und immer gleich mit auf die Welt gebracht haben sollte; in Mathurâ den Bart und die Nägel Upaguptas, seines Nachfolgers in Patriarchat.[5]) War aber einmal diese Bahn betreten, so gab es keine Gränze des Stillstandes mehr, denn die

sicht gab es freilich Heiligthümer, die unzählige grosse Kalpas vorgehalten haben sollten.

1) Foe K. K. 176. Hiouen Ths. 126.

2) Mahâvanso 90, 93, 96.

3) As. Res. XVI, 280.

4) Hiouen Ths. 133: Ein Fusstapfe von 500 Fuss Länge und 7 Fuss Tiefe. Ibd. 183 u. a.

5) Foe K. K. 242. Hiouen Ths. 70, 103 u. 104.

Asche und der Nachlass jedes Mönchs, von dem man glaubte, dass er die Frucht des Archat erlangt habe, konnte nun zu Gegenständen der kirchlichen Verehrung und Anbetung werden, und der Lamaismus, der Katholicismus des Ostens, hat sich wirklich in diese Gränzenlosigkeit hineinverwirrt, ja er ist — wenn man so sagen darf — noch über diese Gränzenlosigkeit hinausgegangen. Denn er hat sich nicht damit begnügt, die Ueberbleibsel verstorbener Heiligen und Hierarchen als Objecte des Cultus in den Tempeln aufzustellen, oder als Amulete an die Gläubigen zu vertheilen; er ist vielmehr in noch höherem Maasse, als der Katholicismus von der Anbetung todter Heiliger zur Anbetung lebendiger, leibhafter Pfaffen fortgeschritten. Den souverainen, sceptertragenden Lamas wird von den Tibetanern und Mongolen geradezu göttliche Ehre erwiesen, mit einigen Beschränkungen auch den Chutukten und übrigen Incarnationen (*Chubi'ghanen*); ja selbst die nicht wiedergeborenen Aebte und Vice-Aebte fungiren bei dem Gottesdienste neben dem Altar zu Seiten der Götzenbilder mit unter den Gegenständen der Adoration, ähnlich wie der katholische Priester beim Hochamte und bei der Procession. Noch mehr, da die Gross-Lamen und die sämmtlichen wiedergeborenen Lamen für wirkliche, handgreifliche, im Fleische wohnende Bôdhisattvas und Archats oder, kurzweg, für „lebendige Buddhas" gehalten werden, so ist es nur consequent, wenn ihre körperlichen Abfälle, ihre Haare, Nägel, Excremente eine ähnliche Verehrung geniessen, wie die Çarîras der in Nirvâna entschwundenen Buddhas und Archats.[1])

1) Georgi l. c. 247: „Stercoris sui massam in globulos auro muscoque circumlitos redigunt Lhamae eosque passim universae plebi distribuunt etc. Auch ihrem Speichel und Hauche wird grosse Kraft zugeschrieben." Man hat in neuester Zeit die Verehrung der Excremente des Dalai Lama leugnen wollen; die Hrn. Huc et Gabet haben bei ihrer Anwesenheit in Lhassa Erkundigungen darüber eingezogen, und die Tibetaner haben ihnen ins Gesicht gelacht (Souvenirs etc. II, 344). Möglich, dass in Lhassa jene Sitte durch die Glaubenslosigkeit und den Spott der Chinesen in den letzten Jahrzehnten beseitigt ist. Dass sie noch am Ende des vorigen Jahrhunderts bei den Kalmyken bestanden hat, bezeugt der in dem, was er selbst gesehen hat, durch und durch glaubwürdige Pallas (II, 511): „Von diesen beiden Päpsten (dem zu Lhassa und zu Taschi Hlumpo) nur und auch nur von ihnen, aber nicht von den Chutukten, wird nicht nur der Unrath aufgehoben, und wie ein Heiligthum

So weit kann sich die menschliche Religiosität verirren, wenn sie zur kirchlichen wird.

Die körperlichen Ueberreste Çâkjamunis sind der Tradition nach in acht Monumenten beigesetzt worden, und mag diese Erzählung auch nur Legende seyn, so reicht doch der Gebrauch, die Asche der Heiligen in Grabdenkmäler einzuschliessen, in der buddhistischen Kirche jedenfalls über das Zeitalter Dharmâçôkas hinauf. Die Heiligkeit des Inhalts hat aber die Gebäude selbst geheiligt, und sie sind, wie schon Clemens von Alexandrien wusste, in den Kreis der Verehrung hineingezogen, und zu Gegenständen des Cultus geworden.

Dergleichen Grabmonumente, die in den heiligen Büchern und Legenden, wie von den älteren Reisenden so oft erwähnt werden, hat der antiquarische Eifer unseres Jahrhunderts in vielen Gegenden Vorder-Indiens und in den meisten übrigen Ländern, in welchen das Buddhathum einst geblüht hat oder noch blüht, wieder entdeckt, namentlich im Pentschab, in Afghanistan am Kabulstrome, bei Pischauer, Dschellalabad und Kabul, bei Beghrar und Ghasna und weiter hinab bei Balkh und Samarkand; desgleichen in Central-Indien, unweit Bhilsa und Bhopal am Betvaflusse, mehrere Tagereisen östlich von Udschain, ferner in der Nähe von Benares, und jüngst auch in der Urheimath des Buddhismus, in Behar und Tirhut, wie in den meisten buddhistischen Höhlentempeln, zu Ajunta, Karli, Baug, Kannari, Ellora u. s. w.; früher schon auf Ceylon, und in mehr abweichender Construction in Hinterindien, in Tibet, Nepal, Ladakh, bei den Chinesen, Mongolen und Kalmyken. Eine Anzahl derselben sind eröffnet und durchsucht worden, und wenige Seiten der orientalischen Forschung haben je dergestalt die Neugier und Wissbegier in Spannung gehalten, als vor einigen zwanzig Jahren — in Runghit Singhs

zu Amuleten und Arznei an vornehme und reiche Leute ausgetheilt, sondern auch ihr Harn wird in Tibet andächtig eingenommen, und kann wegen der starken Nachfrage, und weil diese heiligen Männer überhaupt sehr diätetisch leben sollen, nur zu wenigen Tropfen an die Gläubigen ausgetheilt werden. Dieser Aberglaube, den man hat bezweifeln wollen, ist so zuverlässig gewiss, dass ihn die Geistlichen bei den Mongolen und Kalmyken gar nicht leugnen; ja ich habe selbst einen nodulus von ersterer Materie in Seide eingenäht gesehen, den die Derbetische Fürstin *Abu*, welche während meines Aufenthalts in Zarizyn starb, als ein köstliches Amulet getragen hatte."

Glanztagen — die Untersuchung dieser seltsamen Bauwerke, besonders derer am Indus und Kabul.[1])

Dieselben werden im jetzigen Volksdialekte des Hindu Tope genannt, worin man die alte Pâli- und Sanskritbezeichnung Thûpa und Stûpa, „Anhäufung,“ „Erhöhung“ (tumulus) wiedererkannt hat. Auf Ceylon und auch in Vorderindien nennt man sie Dagop's (*Dhagopa's*, *Dagobahs* u. s. w.), ein Wort, das wahrscheinlich aus Dhâtu gôpa, „Reliquienbewahrer,“ zusammengezogen ist.[2]) Hier, wie dort, wird auch häufig der allgemeine Ausdruck Tschâitya (im Pâli *Chêtiya*) auf sie angewandt, mit welchem auch andere Objecte der Andacht, namentlich Bilder, Tempel, heilige Stätten und Bäume bezeichnet werden können. Also Stûpas heissen diese Gebäude nach ihrer Construction, ihrer Form, Dagops nach ihrer Bestimmung, Tschâityas vermöge ihrer allgemeinen Qualität als heilige Bauwerke.[3])

1) Die Aufmerksamkeit auf dieselben lenkte zuerst Elphinstone, der auf seiner Rückreise von Kabul im Jahre 1810 den Tope von *Manikiala*, zwischen Indus und Dschilum, entdeckte. Im J. 1820 eröffnete Layar auf Ceylon zum ersten Male ein derartiges Gebäude behufs wissenschaftlicher Untersuchung. Viel systematischer und gründlicher war die 10 Jahre später vom General Ventura unternommene Durchsuchung des Tope von Manikiala, in Folge deren die Bestimmung dieser Bauwerke erst enträthselt wurde. Entdeckt und beschrieben sind einzelne Topen Afghanistans von Moorkroft und Trebock, A. Burnes u. a., durchforscht und durchwühlt von Honigberger, Gerard, Masson und Court. Das Hauptwerk über diesen Gegenstand ist Wilsons Ariana antiqua, London 1841. Z. vgl. J. Prinsep im III. Vol. seines Journals, Jaquet im Journ. As. III série, t. I, p. 561—572, t. IV, p. 401—440, t. VII, p. 385—404 und Ritter „Die Stûpas oder die architectonischen Denkmale an der indo-bactrischen Königsstrasse,“ Berlin 1838. Die Topen bei Bhilsa und Benares sind von den beiden Cunningham und Lieutenant Masy eröffnet. Ueber die ersteren A. Cunningham „The Bhilsa Topes,“ London 1854. Die Topen von Behar und Tirhut sind noch uneröffnet.

2) Humboldt „Kavi-Sprache“ I, 168 leitet es ab von *Dêhagôpa*, „körperverbergend.“

3) Burnouf Intrd. 348, Note 3 und 74, Note 2. Bei den Chinesen werden sie *Tha* (Thurm), *Ta pho*, *Feu tho*, *Su theu pho* u. a. genannt; tib. *Chhod ten* und *Dung ten*, von denen das erstere dem *Tschâitya*, das andere dem *Dhâtu gôpa* entsprechen soll (Cunningham l. c. 9 und Ladakh 376 u. 377), mongol. *Ssuwurghan*. Die fälschlich hierher gezogenen und mit den Stûpas identifizirten *Obo's* der Mongolen, tibet. *Lhadsae* (z. B.

Obgleich die Gestalt und Bauart derselben im Laufe der Zeiten und bei den verschiedenen Völkern nicht unbedeutende Veränderungen erfahren hat, so lassen sich doch in allen bestimmte charakteristische Merkmale wiedererkennen, durch welche ihre Identität entschieden wird, und wir können nachweisen, welches der ursprüngliche Typus war, und wie sich aus ihm die späteren complicirteren Formen entwickelt haben.

Die älteren Stûpas sind ohne Ausnahme kuppelförmig. Die Kuppel, in der Regel eine Halbkugel oder ein Kugelsegment, bisweilen aber auch elliptisch oder glockenförmig, wölbt sich über einer, in den meisten Fällen breiteren, cylindrischen oder viereckigen oder polygonen, oft gerade, oft schräg und in Absätzen aufsteigenden, bisweilen eingeschnittenen und kantigen Basis.[1]) Den Gipfel der Kuppel, der von einem Geländer eigenthümlicher Pfeiler eingeschlossen wird, krönt ein niedriger, gewöhnlich viereckiger Aufsatz, häufig in Gestalt einer umgestürzten Pyramide von wenigen Stufen, und über diesem Aufsatze erhebt sich als Dach oder Spitze der aufgespannte Sonnenschirm (*Tschhatra*, im Pâli *Chatta*). So im Allgemeinen bei den Dagops der Tschâitya-Höhlen, von denen die ältesten schon aus Açôkas Zeit stammen sollen;[2]) so bei den Topen von Sanchi, die wahrscheinlich ebenfalls zwei Jahrhunderte über den Anfang unserer Aera hinaufreichen; so bei den freilich restaurirten Dagops auf Ceylon; so vielleicht bei den ältesten von den Juetschi erbauten Stûpas des Pent-

von Paravey „Notice relative aux tumulus (Obo's) du Bosphore Cimmerien, analogues aux Stoupas" etc. im Journ. As. III s., t. X, 572 flg.) gehören dem Schamanismus an. In Hinterindien heissen die Stûpas *Pra cha di*, nach dem Sanskritworte *prâsâda* (Tempel oder Palast); La Loubère schreibt dafür (I, 477) *Pra Tchiai di*, (offenbar *Pra*, d. h. *Çri* und *Tschâitya*).

1) Doch giebt es unter den singhalesischen Dagops auch solche, denen diese Basis fehlt und die, wie es scheint, statt deren mit einem Pfeilerkranze umzogen waren. Vgl. die Abbildungen bei Chapman „Remarks on the Ancien City of Anarajapura" in den Transact. of the Roy. As. Soc. Vol. III, P. III. Uebrigens schliessen Basis und Pfeilerkranz einander nicht aus, es scheinen vielmehr die meisten Stûpas der ältern Zeit von einer Säulenreihe umschlossen gewesen zu seyn.

2) Diese Tschâitya-Höhlen, d. h. mit dem Dagop versehenen Höhlen, sind aber jünger, als die einfachen Vihâra- oder Klostergrotten, die, wie gesagt, schlechterdings nichts enthalten, was an den Cultus erinnert.

schabs und Afghanistans. Freilich haben an diesen letztern die Moslemin längst Alles zerstört, was leicht zu zerstören war, das Pfeilerwerk, den Aufsatz, die Spitze, und auch an den Topen von Sanchi hat sich der Sonnenschirm, weil er von Holz war, gar nicht, und in den Grottentempeln nur ausnahmsweise und als Bruchstück erhalten.[1]) Dass dies jedoch, wenn nicht der Urtypus, doch die älteste der bekannten Formen des Stûpa gewesen, bezeugen die schönen Basreliefs an den Pfeilern von Sanchi;[2]) das bezeugt auch die singhalesische Tradition. Denn als der fromme König Duschtagâmani mit dem Bau des grossen Stûpa vorgehen will, richtet er an den Architekten die Frage, in welcher Form derselbe den Tschâitya aufzuführen gedenke. Der Gefragte füllt ein goldenes Gefäss mit Wasser, schöpft mit der Hand aus demselben, und lässt das geschöpfte wieder in das Becken fallen, so dass sich auf der Oberfläche eine grosse Wasserblase bildet, worauf er spricht: „In dieser Gestalt will ich bauen." Und als das Werk soweit vollendet ist, dass die Beisetzung der Reliquien geschehen kann, da thut der glaubensselige Herrscher das Gelübde: „Dreimal weihe ich mein Königreich dem Welterlöser, dem göttlichen Lehrer, dem Träger des dreifachen Sonnenschirms, des Sonnenschirms der himmlischen Heerschaaren, des Sonnenschirms der Sterblichen, des Sonnenschirms der ewigen Befreiung!"

Uebrigens erlebte der König, wie ausdrücklich angemerkt wird, die Aussetzung des Schirms nicht mehr.[3])

Also die Form der Wasserblase und der darüber ausgebreitete Sonnenschirm sind die wesentlichen Kennzeichen des älteren Dagop.

Wir würden aus den angeführten Worten nicht geradezu folgern dürfen, dass man die Kuppel wohl mit mehreren, und zunächst mit drei Sonnenschirmen zu schmücken pflegte: in der That aber erblicken wir in den eben erwähnten Sculpturen von Sanchi auf einem der Tope drei neben einander aufgerichtete Sonnenschirme,[4]) auf dem zweiten einen Sonnenschirm zwischen zwei Fliegenwedeln, auf dem dritten fünf aneinander gereihete Schirme,

1) In der grossen Höhle von Karli. Ferguson l. c. p. 57. Die Abbildung bei Kugler „Handbuch der Kunstgeschichte" (von 1856) p. 306.

2) Platte III, Fig. 1 u. 2. Platte XIII, bei Cunningham l. c.

3) Mahâvanso 175, 190 u. 193.

4) Ein Dagopa mit ganz deutlichen drei Sonnenschirmen auch in den Bomb. Soc. Transact. 1819 t. I, p. 49. Nach Ritter l. c. 221.

von denen der mittlere die vier anderen überragt. Ob man von Anfang an das Schirmdach verdreifacht, oder ob und in welchen Perioden man von einem zu dreien, von dreien zu fünfen u. s. w. fortgeschritten, lässt sich eben um so weniger ausmachen, als an keinem einzigen der älteren Denkmäler der Art sich der Schirm vollständig erhalten hat.

An die Vervielfältigung und veränderte Stellung der Schirme knüpft sich nun die spätere Umgestaltung der Dagopsform, wie diese z. B. in Hinterindien, China und Tibet erscheint. Es ward nämlich Styl, die Schirme nicht mehr, wie bisher, neben, sondern über einander aufzurichten,[1]) und nicht blos drei, sondern sieben, neun und noch mehr. Hierdurch wuchs natürlich die Höhe der Spitze, die früher eine verhältnissmässig geringe gewesen war, dergestalt, dass sie den einstigen Hauptheil des Gebäudes in Schatten stellte, und das Ganze einen andern Charakter gewann. Denn da ausserdem der Sonnenschirm nur noch selten aus Holz, wie in der älteren Zeit, sondern meist massiv aus Stein aufgeführt, oder aus Metall gefertigt wurde, so ging er allmählig in eine Spitzsäule über, an der nur noch die Absätze oder Stockwerke die Zahl der einst üblichen Schirmdächer zurückriefen, und der Stûpa war nun nicht mehr eine Kuppel mit krönendem Sonnenschirm, sondern eine Pyramide, die sich auf kuppelförmiger Unterlage erhebt. In vielen Dagops von Ceylon stellt sich insofern der Uebergang dar, als der Schirm schon zur geringelten Steinsäule geworden ist, so jedoch, dass diese an Höhe noch hinter der Kuppel zurücktritt. Die Stûpas in Burma und in Siam, wie auch häufig in Tibet und Nepal, sind dagegen zu wirklichen Pyramiden oder Kegeln geworden, die jedoch noch häufig aus einer Kuppel emporwachsen.[2]) Bei den meisten hinterirdischen Monumenten dieser Classe ist indess die Kuppel, so scheint es, nach

1) Auf dem *Mahâstûpa* z. B. wurde schon im ersten Jahrhunderte nach Chr. ein Sonnenschirm über den andern (*Chhattâdhichhattan*) erbaut. Mahâvanso p. 215. Im XI. cap. des Lotus (Apparition d'un Stûpa) p. 145 lässt der Buddha auf wunderbare Weise einen Stûpa erscheinen, auf welchem die Reihe der über einander aufgerichteten Sonnenschirme sich bis zur Wohnung der vier Mahârâdschas erhebt.

2) So der *Schoe ma du* zu Pegu. S. die Abbildung bei Symes l. c. 213. Desgleichen die *Tschâitya* in Nepal, deren Bild Hodgson l. c. Pl. III gegeben hat; die tibetanische Form bei Georgi 437.

oben verlegt worden: es sind runde oder viereckige, in mehreren Etagen auch wohl spiralförmig aufsteigende Thürme, die nach oben nur wenig an Umfang abnehmen, und in einer Kuppel enden.[1]) Die Chinesen endlich, welche die Bogenlinie, die für die älteren buddhistischen Bauwerke so charakteristisch ist, nicht lieben, haben die Kuppel ganz verworfen, und nur die über einander aufgespannten Sonnenschirme beibehalten. Denn so spezifisch-chinesisch auch der sogenannte Pagodenstil der Porzellanthürme zu seyn scheint, so ist er doch in Wahrheit indisches Product, und erst zur Zeit der Han-Dynastie zugleich mit der Buddha-Religion ins Reich der Mitte verpflanzt worden, also in jener Zeit, in welcher man, wie wir gesehen, in Indien angefangen hatte, die Sonnenschirme auf den Topen über einander aufzurichten. Auch sind die Thürme dieser Bauart sämmtlich dem buddhistischen Cultus gewidmet, wie denn der bekannteste von allen, der zu Nangking, dem dortigen grossen Kloster der „himmlischen Glückseligkeit" zugehört,[2]) und obgleich ihre innere Construction eine wesentlich andere ist, als die der Topen, so zeugt doch ihr Aeusseres unwiderleglich für die Herkunft aus den letzteren, denn die Etagen in denen sie sich erheben, stellen sich auf den ersten Blick als eben so viele über einander gebaute Sonnenschirme dar.

An den Ssuwurghanen der Mongolen ist ebenfalls die Kuppel ganz verschwunden. Es sind Pyramiden, die sich auf einer niedrigen, meist viereckigen Grundlage erheben.[3]) Die Kalmyken, so scheint es, führen aus Mangel an Material und Geschick dieselben nicht bis zur Spitze empor, sondern stumpfen sie etwa schon um die Mitte ab.[4])

Der Gipfel der pyramidenförmigen Topen trägt regelmässig einen metallenen, häufig vergoldeten Schmuck von durchbrochener Arbeit, der bald einem Sonnenschirme, bald einer Pyramide oder

1) La Loubère I, 119, 477. Die Abbildungen bei Pallegoix I, 61. II, 60

2) Nach Morrison. S. Ritter l. c. p. 154. W. Williams „Das Reich der Mitte" t. I, p. 75 flg. (der Uebersetzung).

3) Schmidt zum Ss. Ssetsen 316. Timkowski's Reise I, 51 (der Uebersetzung).

4) Pallas II, 212 und die Abbildung daselbst Tafel XVI und t. I, Taf. VI, und dessen „Reisen durch verschiedene Provinzen des Russ. Reiches" III, 531.

Nadel, bald einer gen Himmel lodernden Flamme, bald dem çivaitischen Dreizack, bald dem buddhistischen Gebetsscepter oder Donnerkeile gleicht, und der sich ähnlich ausnimmt, wie der Knopf mit der Wetterfahne oder die Spitze des Blitzableiters, oder das Kreuz auf einem christlichen Kirchthurme.

Die Höhe der Dagops steigt von wenigen Fussen oder Klaftern auf mehr als dreihundert Fuss, ja die Burmanen sollen nach wahrscheinlich übertriebenen Berichten deren noch ungleich höhere besitzen, und nach den chinesischen Annalen soll ja jener riesige Stûpa des Kanischka bei Pischauer sich sogar bis an 800 chinesische Fuss erhoben haben. Es giebt deren aber auch ganz kleine von zwei bis drei Zoll an, in Kuppel- oder Pyramidengestalt, die jedoch nicht als selbstständige Gebäude angesehen werden können, sondern nur den heiligen Typus derselben im verkleinerten Maasstabe darstellen, um die Tempel und Häuser und heiligen Stätten aufgepflanzt, zur Verzierung angewandt, oder als Opfer dargebracht werden.[1]) An den alten kuppelförmigen Topen ist der Durchmesser der Kuppel an der Grundfläche gewöhnlich bedeutender, als die Höhe, wobei jedoch nicht zu übersehen, dass die meisten durch die Zeit oder durch gewaltsame Zerstörungen an der letzteren eingebüsst haben.[2])

Bei den Bauwerken unter freiem Himmel steht der Dagop stets in der Nähe des Tempels oder Klosters; in den Grottentempeln ist gewöhnlich eine eigene, längliche Halle für ihn ausgemeisselt, an deren äusserstem Ende er sich erhebt, so jedoch, dass der Umgang um ihn möglich ist, bisweilen indess findet er sich auch im Sanctuarium der Tempelhöhle selbst (des Vihâra), z. B. in den Höhlen von Baug und Kanari.

1) Diese kleinen Kegel, in der Regel aus Thon, heissen bei den Lamaisten, gleich den Tschâityas selbst, *Tsatsa* oder *Durma.*

2) Die Grössenverhältnisse kann man etwa aus folgenden Angaben ermessen. Der zweite Tope von Satdhara 24 Fuss im Durchmesser, 8 F. Höhe; der zweite von Bhojpur 39 F. im Durchmesser, $14^1/_4$ F. Höhe; der dritte von Andhar 15 F. im Durchmesser, 12 F. Höhe; der *Burdj i Kembri* bei Kabul 50 F. im Durchmesser, 40 F. Höhe; der grosse Tope von Sanchi 106 F. im Durchmesser, 40 F. Höhe; der von *Manikiala* 320 F. im Umfange, 80 F. Höhe. Von den älteren Dagops auf Ceylon (bei Anurâdhâpura) ist noch jetzt einer 244 F., ein anderer 249 F. hoch. Der pyramidenförmige *Schoe da gon* hat bei einem Umfange von 1355 F. über 300 F., der *Schoe ma du* 361 F. Höhe.

Die Bestimmung der Stûpas kann nach den ausführlichsten und positivsten historischen Angaben, nach ihrer inneren Construction und nach den Resultaten der in ihnen angestellten Ausgrabungen keinen Augenblick zweifelhaft seyn: es sind Monumente, und zunächst Grabmonumente, oder wie ihr Name besagt, „Reliquienbehälter.“

Wir ersehen, besonders aus den singhalesischen Geschichten, wie man bei der Errichtung derselben zu Werke ging, und dass namentlich, wenn dieselben bis zu einer gewissen Höhe aufgeführt waren, eine Celle oder Reliquienkammer (*Dhâtugarbha*),[1]) aus sechs Steinplatten gebildet, eingemauert und in diese die Büchse oder das Kästchen (*Kârandava* oder *Karanda*), welches die Reliquien und die sogenannten „sieben Kleinodien“ enthielt, eingesenkt, dass dann durch Auflegung der sechsten Steinplatte oder des Deckels die Celle fest verschlossen ward, wohl mit dem ausdrücklichen Gebete, „dass sie ewig verschlossen bleiben möge,“ worauf mit der Arbeit bis zu der bestimmte Höhe des Gebäudes fortgefahren wurde, so dass die Reliquiencelle von allen Seiten durch compactes Mauerwerk begränzt und zusammengehalten, also förmlich eingemauert war. Wir lesen auch, wie über der Reliquienkammer wohl noch andere Heiligthümer, und wie schon unter die Grundsteine oder zwischen die Schichten des Steinwerks Schätze und Kostbarkeiten aller Art gelegt und zerstreut worden.[2])

Wir haben schon einigemale der sogenannten „sieben Kleinodien“ im Allgemeinen gedacht, d. h. der sieben kostbaren Stoffe, mit welchen die Reliquie und der Reliquienbehälter geschmückt, und die beim Bau des Dagop, und selbst bei Anfertigung der dagopartigen Thonkegel vorschriftsmässig verwandt werden, oder doch verwandt werden sollen. Es giebt verschiedene, nicht genau

1) Von diesem Worte, das im Pâli *Dhâtugabbha* lautet, wird auch wohl der Ausdruck Dagop hergeleitet; indess wird, wenigstens im Mahâvanso, nur immer die Reliquiencelle, nie das ganze Gebäude *Dhâtugabbha* genannt.

2) Der Hauptbericht ist der schon öfter angeführte über den Bau des *Mahâthûpa*, Mahâvanso 169 flg. Ibd. 107 flg. über den Bau des *Thupârâma* und die Beisetzung der Reliquien in denselben. Vgl. Cunningham „The Bhilsa Topes“ 169—178.

übereinstimmende Verzeichnisse derselben. Nach dem einen z. B. sind es:

Suvarna	Gold,
Rûpiya	Silber,
Vâidurya	Lasurstein,
Sphatika	Krystall,
Lôhitamukti	Rothe Perlen,
Açmagarbha	Diamant,
Musâragalva	Koralle;

in anderen kommen Rubin und Smaragd vor, in noch anderen werden Gold und Silber gar nicht mit aufgezählt.[1]) In einigen scheinen die Substanzen dieselben zu seyn, und nur die Benennungen von einander abzuweichen.

Ausser diesen Stûpas, in welchen die Asche oder andere Ueberreste aufbewahrt werden sollten, gab es aber, wie wir aus hundert und aber hundert Notizen wissen, auch solche, die lediglich als Denk- und Erinnerungssteine an denjenigen Orten errichtet wurden, an welchen sich irgend eine merkwürdige Begebenheit der heiligen Geschichte ereignet hatte, oder ereignet haben sollte.

Was nun die Buddhisten selbst über den Zweck, die innere Einrichtung und den Bau jener Monumente überliefern, hat durch die seit einem Menschenalter begonnene Eröffnung und Durchsuchung derselben seine vollkommene Bestätigung erhalten.

Die Stûpas, welche durchgraben oder mittelst der Sonde erforscht worden sind, haben sich, ihrem Namen gemäss, als schlechthin solide, compacte, ausgefüllte Massen erwiesen, die aus Steinen oder Ziegeln aufgeführt, und mit Kalklagen überzogen sind.[2])

1) Lotus 319 flg. Foe K. K. 89 flg. Cunningham l. c. 298. Ritter l. c. 186 flg.

2) Sie wetteifern an Massenhaftigkeit mit den Pyramiden. Man hat z. B. berechnen wollen, dass die Ruinen des sogenannten *Jêtavanârâma* von Anurâdhâpura 456,070 Cubik-Yards ausfüllen, und dass aus den dazu verbrauchten Steinen eine Mauer von 12 Fuss Höhe, 2 Fuss Dicke und 97 englische Meilen Länge gebaut werden könnte. Journ. of the Roy. As. Soc. V. XIII, p. 170. H. v. Hügel, der ja auch Ceylon besucht hat, behauptet, dass einer der Dagops unter den Ruinen von Anurâdhâpura, wenn er ein Würfel wäre, 35,375,000 Quadratfuss (sic) Mauer enthalten würde, und dass man mit dem Material dieses Gebäudes eine 8 F. hohe und 1 F. dicke Mauer von Wien bis nahe an Paris führen könnte. Kaschmir III, 64.

Vergebens hat mat man in ihnen nach Hallen, Zimmern und Gängen gesucht. Die einzige Höhlung oder Oeffnung, die man im Innern derselben bei der Mehrzahl entdeckt hat, ist jene viereckige, aus sechs Steinplatten zusammengesetzte, oft nur einen Fuss im Durchmesser haltende Sepulcralcelle (*Dhâtugharba*), die bisweilen nur wenige Spannen unter der Zinne, öfter etwa in der Mitte der Kuppelhöhe, oft noch tiefer, und zwar am häufigsten in der Axe der Kuppel liegt, so dass man auf dieselbe trifft, wenn vom Gipfel aus senkrecht gebohrt wird. In manchen ist eine Mehrheit derartiger Cellen aufgefunden worden; in einzelnen derselben und in noch anderen eine quadratische Steinkammer von höchstens 8—12 Schuh ins Gevierte, oder ein topenartiges Gewölbe von 6 bis etwa 8 Fuss Höhe, gleichsam das kleine Abbild des ganzen Gebäudes in dessen Centrum, und in diesen hohlen Räumen war denn die Reliquiencelle angebracht. Doch giebt es auch Topen, in welchen über oder unter der viereckigen oder gewölbten Kammer noch Sepulcralcellen vorkommen.[1])

In den meisten Cellen haben nun die Durchsucher eine oder mehrere steinerne, thönerne oder metallene Gefässe gefunden, und in diesen Asche, Knochenstücke, Perlen, Edelsteine, als: Granaten, Türkisse, Amethyste, Ringe und andere kleine Zierrathen und Pretiosen, Goldblättchen und Münzen mancherlei Art, römische, indische, sassanidische, bactrische, indo-scythische u. dgl. Auch ausserhalb der Urnen, in den Cellen selbst, sind öfter dergleichen Dinge angetroffen worden, ebenso zwischen den Steinlagen, in den letzteren namentlich Münzen. Die Gefässe waren bisweilen auf ähnliche Art in einander gelegt, wie jene Karanduas, in welchen der heilige Zahn zu Kandy aufbewahrt wird. Die äussere Vase ist dann gewöhnlich von Stein, Thon und Bronze, in dieser befindet sich eine silberne, und in der silbernen eine goldene Büchse, beide meist von cylindrischer Form mit gewölbtem Deckel, so dass sie ebenfalls die Form des Tope darstellen. Auch Inschriften zeigen sich häufig, sowohl an den Steinplatten, welche die Reliquiencelle einschliessen, als an den Gefässen: sie enthal-

1) Jaquet im Journ. As. III s. t. I, 256, 265, 271. t. V, 163. Ritter l. c. 169. Die Kammer oder der Brunnen, wie man ihn gewöhnlich nennt, im Tope von Manikiala mass jedoch 12 Fuss im Viereck, und war 18 Fusstief, übrigens, als Ventura ihn untersuchte, ganz mit Steinen angefüllt. Fr. v. Hügel „Kaschmir“ III, 121.

ten in der Regel die Namen des Heiligen oder Geistlichen, dem die betreffende Asche angehört, und wir ersehen aus ihnen zugleich, dass ein und der nämliche Tope oft die Ueberreste mehrerer Söhne des Buddha umfängt. Auf die Beschreibung und Würdigung jedes einzelnen Funds ist hier nicht einzugehen: genug, es sind Çarîras, untermischt und eingemacht mit den sieben kostbaren Stoffen, welche man aus den Stûpas ans Licht gezogen hat.

Von einzelnen Forschern ist die Vermuthung ausgesprochen worden, als habe ein geheimer, nur den Priestern bekannter Gang von aussen her in das Centrum jener Bauwerke zu der Steinkammer oder, wo diese fehlt, zu der Sepulcralcelle geführt, und mancherlei Traditionen und Legenden scheinen für diese Vermuthung zu sprechen, z. B. wenn erzählt wird, wie die in einem Tope eingeschlossenen Heiligthümer des Nachts weithin erglänzen, oder dass ein frommer König der Gnade gewürdigt worden ist, dieselben mit hochbeglückten Augen zu schauen; indess bis jetzt hat sich trotz alles Suchens in keinem einzigen jener Steincolosse ein derartiger verborgener Gang entdecken lassen. Dagegen scheint es, dass unter dem Grunde der Topen bisweilen Krypten oder Souterrains angelegt wurden, die wahrscheinlich zur Aufbewahrung von Schätzen und zu andern geistlichen Zwecken bestimmt waren.[1]) Die Legende berichtet auch wohl von Reliquien, die nicht in, sondern unter einem Dagop beigesetzt seyen; ob das wirklich der Fall gewesen, lässt sich zur Zeit nicht entscheiden, da noch keine Nachgrabungen unter dem Fundamente der Topen angestellt worden sind.

In manchen der letztern ist weder eine Celle, noch Asche, noch irgend etwas, ausser Steinen und Mörtel, aufgefunden worden: unfehlbar gehören sie zu jener Classe der Stûpas, die nur als Denksteine der Erinnerung, oder als Kenotaphien errichtet wurden.

Es versteht sich nach dem Obigen von selbst, dass nicht alle Reliquien in der beschriebenen Art eingemauert, und dadurch dem

1) So viel ich weiss, sind bis jetzt nur an zwei Topen Substructionen unter der Erde beobachtet worden, und zwar von Honigberger, der jedoch diese Räume nicht weiter untersucht. Jaquet l. c. I, 256 u. 262. Bei dem ersteren hatte der Besitzer des Bodens einen langen Kellergang gefunden, in welchem ein Schatz verborgen gewesen seyn soll, den angeblich die Arbeiter bei Nacht entwendet haben.

Anblick für immer entzogen wurden, sondern dass diejenigen, welche dazu bestimmt waren, den Gläubigen gezeigt und in Procession herumgetragen zu werden, in eigens dazu erbauten Capellen oder in besondern Tempelgemächern aufbewahrt zu werden pflegten.[1]) Jedenfalls indess ist der Gebrauch, die Reliquien in Dagops beizusetzen älter, als die Sitte, sie öffentlich auszustellen.

Die hinterindischen und die eine Art der tibetanischen Tempelpyramiden sind ebenfalls durchaus compact und ohne jede Oeffnung; die buddhistischen Etagenthürme der Chinesen dagegen hohl, auch wenn sie Reliquien enthalten, und es führt eine Treppe vom untersten Stockwerke bis zur Spitze empor.[2]) Die mongolischen Ssuvurghanen endlich haben im Innern einen leeren Raum, eine Art von Gotteskasten, der zur Aufnahme von Opfern bestimmt ist, doch nur eine ganz kleine, stets nach Süden gekehrte Oeffnung, durch welche die Spenden der Gläubigen geworfen werden, die keinesweges aus den sieben Kleinodien, sondern aus Thonkegeln, Kupfermünzen, Pferdehaaren, Lappen u. dgl. zu bestehen pflegen.[3])

Was bezweckte denn aber die Einmauerung der Reliquien? Weshalb wurden sie der in religiösen Dingen doch so wirksamen unmittelbaren Anschauung und Berührung entrückt, um in öffnungslose Steinklumpen für immer verschlossen zu werden?

Jene unschätzbaren Heiligthümer, die wegen ihrer Kleinheit so leicht verlierbar und entführbar waren, wie z. B. Haare, Nägel, Knochensplitter u. s. w., von deren Besitz aber die zeitliche Wohlfahrt eines Land und das ewige Heil seiner Bewohner abhing, sollten vollkommen sicher bewahrt und beschützt werden gegen die Missgunst des Zufalls und der Elemente, gegen den Frevel und die Zerstörungslust der Ungläubigen, wie gegen habsüch-

1) Wie ängstlich die nicht eingemauerten Reliquien bewacht wurden, sieht man aus Foe K. K. 84.

2) S. z. B. die Beschreibung eines solchen bei Davis „Sketches of China," t. I, 212 flg. Massive, öffnungslose Spitzsäulen werden gegenwärtig von den Chinesen, so scheint es, nur noch als Denksteine errichtet; so jener Obelisk bei einem Kloster vor dem Thore von Peking, den Kaiser *Kien long* zu Ehren des daselbst im J. 1780 verstorbenen Tescho Lama hat setzen lassen.

3) Die tibetanischen Gebäude dieser Construction und Bestimmung heissen *Tsatsa*, aber auch wohl *Chod ten*, da dieses letztere Wort (eigentlich *Mtchod rten*) „Opferbehälter" übersetzt wird.

tige Gelüste der Gläubigen, namentlich glaubenseifriger Könige, die der Ueberlieferung zufolge nicht selten Krieg begannen, nur um diese oder jene wunderthätige Reliquie zu rauben.[1]) Zu diesem Ende verbarg und hütete man sie in jenen Bauwerken der unerhörtesten Dichtigkeit und Massenhaftigkeit, von denen man annahm, dass sie der Zeit und der Menschenhand gleich unzerstörbar seyen.[2]) In der älteten Zeit, so scheint es, galt die Ansicht, dass der Stûpa die Reliquie nur bis zur Herabkunft des künftigen Buddha, also für diesmal während 5000 Jahre schützen und erhalten solle, worauf dann zugleich mit der Erneuerung des Gesetzes auch eine Erneuerung sämmtlicher Heiligthümer erfolgen werde;[3]) später dagegen glaubte man, dass diese Gebäude unzählige Kalpas überdauerten. Dies ergiebt sich aus folgenden Worten der so oft von uns benutzten Biographie des chinesischen Reisenden, die ich hersetze, weil die Bestimmung und Bedeutung des Tope unzweifelhaft aus ihnen erhellt: „Im dritten Jahre (652), im dritten Frühlingsmonate wollte der Meister im Gesetz (*Hiouen Thsang*) südlich vom Thor des Klosters Hong fo sse (des grossen Glücks) einen Stûpa von Stein erbauen, um in demselben die Bücher und Bilder, welche er aus den Westländern mitgebracht hatte, niederzulegen.[4]) In Anbetracht der Vergänglichkeit der Menschengeschlechter fürchtete er nämlich, dass die Bücher zerstreut werden oder verloren, oder durch Feuer zu Grunde gehen könnten. Dieser Thurm sollte 300 Fuss Höhe haben, um der Majestät eines grossen Reiches würdig und dereinst eins der schönsten Denkmale der Religion Çâkjamunis zu seyn. Vor dem Beginn des Baues richtete er eine Bittschrift an den Kaiser, welcher ihm alsbald durch Li i fu, einen seiner Geheimschreiber, eine günstige Antwort übersandte. Der Kaiser gab die nöthigen Befehle, dass die frommen Absichten des Meisters im Gesetz ausge-

1) S. z. B. Voyages des Pél. B. I, 97.

2) An der Eröffnung des Tope von Manikiala durch den General *Ventura* sollen 500 Menschen über einen Monat gearbeitet haben.

3) Die Stelle, auf welche sich W. v. Humboldt l. c. p. 159 stützt, um das zu beweisen, nämlich Uphams Mahâvanse p. 194 ist freilich falsch, denn bei Turnour, Mahâvanso p. 191, steht kein Wort von den 5000 Jahren, die Upham nach seiner Art entweder erfunden, oder aus dem Commentar mit in den Text genommen hat.

4) Die Bücher waren natürlich vorher abgeschrieben, und ins Chinesische übersetzt worden.

führt würden, ohne dass dieser Beschwerde und Mühe dabei habe. Jede Seite des Thurms war 140 Fuss breit und in seiner Anlage hatte man genau die in Indien angenommene Form nachgeahmt. Er hatte fünf Stufen und war von einer Kuppel überragt; seine Gesammthöhe betrug 180 Fuss. Im Mittelpunkt jedes Stockwerks wurden Çarîras niedergelegt, bald tausend, bald zweitausend, im Ganzen ungefähr zehntausend. In dem obersten Stockwerk war eine Steinkammer erbaut, welche an der Südseite zwei Metallplatten trug, auf welchen die beiden vom Kaiser und vom Kronprinzen verfassten Vorreden (zu der von *Hiouen Thsang* unternommenen Uebersetzung der heiligen Bücher) eingegraben waren. Die Züge dieser Inschriften verdankte man dem eleganten Pinsel des Fürsten von Ho nan und Staatsministers Tschu sui lang. Am Tage der Grundsteinlegung verfasste der Meister im Gesetz eine Schrift, in welcher er die Beweggründe und Ergebnisse seiner Reise darlegte. Er schloss mit dem Ausdruck der Erkenntlichkeit für die beiden kaiserlichen Vorreden, „die, Dank der Festigkeit dieses Thurmes, während einer Unzahl von Kalpas bestehen können: sein heissester Wunsch ist, dass derselbe von den Blicken der tausend zukünftigen Buddhas geehrt werde, dass die Reliquien, welche er einschliesst, immerdar von einer Wolke von Wohlgerüchen umgeben und dass ihre geheimnissvolle Dauer gleich der von Sonne und Mond seyn möge.“[1])

Es ist wohl keine Frage, dass, wie keine religiöse und kirchliche Architectur ganz ohne Symbolik ist, auch die Dagopsform ihre sinnbildliche Bedeutung hat, die ohne Zweifel anfangs sehr einfach, später aber sehr mannigfaltig und zusammengesetzt war.[2]) Noch ist es nicht gelungen, dieselbe völlig zu enträthseln.

Nach den oben mitgetheilten Worten jenes singhalesischen Architecten, der den Mahâstûpa erbaute, kann durchaus nicht daran gezweifelt werden, dass man schon früh, wahrscheinlich bereits im zweiten Jahrhundert vor Chr., jedenfalls vor Abfassung des „Mahâvanso,“ dem Dagop mit Bewusstseyn und Absicht die Form der Wasserblase gab.

Gleich anfangs ist das schwerlich geschehen und der Stûpa der ältesten Zeit dürfte wohl nur ein gewöhnlicher, kunstloser Grab-

1) Hiouen Ths. 318.
2) Frh. v. Hügel l. c. IV, 64 leugnet dieselbe ganz.

hügel gewesen seyn, dem alle symbolische Bedeutung fern lag. Der von loser Erde aufgeworfene Tumulus nimmt ja von selbst eine mehr oder minder rundliche, ovale, kegelförmige, pyramidale Gestalt an, und der buddhistische Dagop war ohne Zweifel zuerst nichts weiter, als ein derartig gestalteter, wenn auch vielleicht schon massiver Grabeshügel. Nun zeigen die Söhne des Buddha überall in ihrer Architectur jene merkwürdige, höchst charakteristische Vorliebe für die Rundung, für die Wölbung und die Bogenlinie namentlich für den weit ausgeschweiften Hufeisenbogen, und diese Vorliebe wurzelt unfehlbar in dem Kern ihrer Welt- und Lebensanschauung. Dieser letzteren zufolge giebt es kein festes, bestimmtes Seyn, sondern Alles rollt und kreist im unaufhörlichen Wechsel und Wandel: darum ist das Rad ihr liebstes Symbol. Das Rad und die Kugel passen indess nur für die Ornamentik, doch nicht als selbstständige Formen für die Architectur. In dem ewigen Umschwunge und Kreislaufe des Entstehens und Vergehens bewährt sich aber eben die innere Nichtigkeit, Hohlheit und Leerheit aller Dinge, jeder Existenz, jeder Individualität. Diese Hohlheit und Leerheit, welche der Kern jeder Erscheinung ist, liess sich nun sinnlich und bildlich nur durch die Höhlung der Form, d. h. durch die Wölbung, durch die Bogenlinie und Kuppelform darstellen. Ein sehr beliebtes Bild für die Leere (*Çûnya*), in der alles Wesen beruht, ist nun bekanntlich in der buddhistischen Phraseologie die Wasserblase: gern vergleicht man namentlich mit dieser den menschlichen Körper, der da auftaucht und zerplatzt wie die Blasen, welche das Wasser wirft. Es lässt sich demnach allerdings voraussetzen, dass die Bekenner des Çâkjasohnes die an sich schon gerundete Gestalt des Grabhügels bald zur regelmässigen Kuppelform ausbildeten und bald auch in dieser Kuppelform eine Darstellung der Wasserblase sahen, wodurch ihnen eben das halbkugelförmig gewölbte Grabmonument ein Symbol der Unbeständigkeit des menschlichen Daseyns und aller Dinge ward.[1])

Auf den Stûpa pflanzte man den Sonnenschirm, wohl nicht als Abbild des heiligen Feigenbaumes, sondern als Zeichen der kö-

1) W. v. Humboldt l. c. 166. Ritter 226 flg. H. H. Wilson (in der Ariana antiqua) leugnet, dass die Vorstellung der Wasserblase der Dagopsform zum Grunde liege.

niglichen Würde; denn der Buddha, der Heilige, soll mit königlichen Ehren bestattet werden, und Çâkjamuni selbst hat ja der Legende nach auf die Frage, wie er begraben zu werden wünsche, geantwortet: wie ein Weltmonarch, ein Tschakravartin. Welche symbolische Bedeutung jener viereckige Aufsatz und der Pfeilerkranz hat, der den älteren Stûpa krönte und aus dem sich der Sonnenschirm erhob, ist noch nicht ermittelt.[1])

Nachdem in den späteren Perioden die übereinander gespannten Schirmdächer sich zur förmlichen Pyramide oder zum Etagenthurme entwickelt hatten, wurde auch die Symbolik complicirter und man suchte, wie es scheint, nicht nur kosmologische Vorstellungen, sondern selbst dogmatische und metaphysische Begriffe durch die heilige Baukunst sichtbar darzustellen. Die Zahl der Absätze oder Stockwerke in derartigen Gebäuden steigt von drei auf fünf, sieben, neun, dreizehn, ja es wird ein Reliquienthurm von fünf und zwanzig Etagen erwähnt[2]), und jede dieser Zahlen hat natürlich ihre sinnbildliche Beziehung, die indess sehr verschieden gedeutet wird. Nach einer Auslegungsweise hätten z. B. nur die Stûpas der allerherrlichst-vollendeten Buddhas dreizehn Stufen, zum Zeichen, dass die Heiligen dieser Classe die zwölf Ursachen der Existenz (die *Nidânas*) durchgemacht und überschritten haben[3]), die Thürme der Pratyêka-Buddhas dagegen nur eilf und die der Çrâvakas oder simplen Archats noch weniger; nach andern bedeuten drei Stockwerke die drei Welten, nämlich die Welt des Verlangens, die Welt der Formen und die formlose Welt, auch wohl die drei buddhistischen Kleinodien: Buddha, Dharma und Samgha; fünf dagegen die fünf Absätze des Weltenberges Mêru u. a.[4]) Die dreizehn Stufen der Pyramiden auf den Tschâi-

1) Er heisst *Tôranaya* (vulgo *Toran*), nach Burnouf (Lotus 628): „l'arcade ou l'arc de triomphe."

2) Huc „Empire Chinoise" II, 181. Foe K. K. 91. Hiouen Ths. 84.

3) Ritter l. c. 167 spricht von 13 *Nidânas* und 231 gar von 13 *Nirvânas*, aber keine buddhistische Schule kennt mehr als 12 *Nidânas* und 3 Arten des *Nirvâna*. Von jenen 13 Stockwerken könnten also nur die 12 untern die 12 Nidânas und die oberste den Nirvâna bezeichnen.

4) Am stereotypsten ist die Siebenzahl, namentlich in Siam, doch ihre Deutung räthselhaft. Sieben über einander gespannte Sonnenschirme sind im Wappen beider Könige daselbst (des Ober- und Unterkönigs). Die Abbildungen bei Pallegoix I, 264 und 288. Im Audienzsaal der ersteren erheben sich zwei siebenfache, und zwischen ihnen ein neun-

tyas in Nepal sollen nach der Theorie einer dortigen Schule die dreizehn Bôdhisattva-Himmel, die von ihr unterhalb des Himmels der Akanischtas eingeschoben werden, versinnbildlichen.[1]) Es dürfte uns nicht wundern, wenn spätere buddhistische Baumeister den Versuch gemacht hätten, die vier Stufen der Beschauung, in welchen die Seele zum Nirvâna emporsteigt, oder die vier Wegstufen der Âryas, die sechs Pâramitâs, ja selbst die fünf Kategorien oder die fünf Aggregate der Empfängniss u. dgl. architectonisch darzustellen.[1])

facher Parasol. La Loubère I, 330. Dieselben Zahlen kehren auch in der Architectur wieder, und Low „On Buddha and the Phrabât" (Transactions of the R. As. Soc. III, 99) behauptet, dass die Siebenzahl auf die sieben Stufen des Mêru Bezug habe. Indess hat der Mêru mit Einschluss seines Gipfels nur fünf Stufen. *Chattancha*, — it is seven-fold tier of umbrellas, typical of *Mêru*, and appropriated to those of royal lineage. Similiar ones ornament the palace of the king of Siam, and are prominent in the Siamese system of architecture and the decoration of festival. The number nine is sometimes prefered. The umbrella carried of a deceased king of Siam, when the funeral rites are to be performed, is seven-fold.

1) Eine dunkle Andeutung auf die letzteren, als fünf Sonnenschirme. Voy. des Pél. Bouddh. 385, Note 2. Als Beispiel der symbolischen Ueberladenheit des späteren buddhistischen Baustyls gebe ich die Beschreibung des Plans eines tibetanischen Tempels bei Ss. Ssetsen: „Im weiblichen Eisen-Hasen-Jahre (811 n. Chr.), seines Alters zwei und zwanzig Jahre machte der König *Thi srong lTe Dsan* den Anfang mit der Erbauung des an Festigkeit und Pracht alles übertreffenden Tempelpalastes *Bima*. Derselbe wurde, in Beziehung auf die geheimen *Dhârani* (Zauberformeln), die Gestalt des grossen *Mandals* (des Weltenkreises) — in Beziehung auf die drei *Aimak-Ssawa* (*Tripitaka*, vgl. oben S. 143), der Weise des *Abhidharma* gemäss —, und in Beziehung auf den Kerninhalt der Lehrbücher (der *Sûtras*), die Grundursache und Folgen (ob die *Nidânas*?) darstellend eingerichtet. Die Einrichtung des untern Stockwerks stellte die tübetische, die des mittleren Stockwerks die chinesische, und die des unteren Stockwerks die indische Ordnung dar. Das allen vier grossen Erhabenen (den vier Buddhas der Vergangenheit) geweihete, untere Stockwerk hatte vier Thore, das mittlere Stockwerk, als Zeichen des Verherrlichten (wahrscheinlich Çâkjamuni), hatte einen Eingang, und das obere Stockwerk, als Sinnbild des einfachen Körpers der Lehre (des Dharma), hatte vier grosse Eingänge. Dieser Tempel, als vorbildendes Zeichen der vier Unbeschreiblichen(?) und der Vollendung der vier Thaten(?), dieser Tempel des vollen Inbegriffs der majestätischen und unergründlichen Lehre war nach dem Muster des im Meere von Hindustan verborgenen Tempels *Udapuri* (Wasserstadt) erbaut. Um die mittlere

Die Summe Alles dessen, was der religiösen und kirchlichen Verehrung anheimfällt, ist in jener Dreiheit zusammengefasst, zu welcher der Gläubige in der schon erwähnten Bekenntnissformel seine Zuflucht nimmt, den sogenannten drei Trefflichsten oder Erhabenen, wörtlich den drei Kostbarkeiten oder Kleinodien (*Triratna*), nämlich Buddha, Dharma und Samgha.[1]) Sie werden im täglichen Gebet, in Gelübden und Segenswünschen und bei der Eidesleistung angerufen; sie sind die höchsten Güter, die letzten Glaubensgründe, die heiligsten, obersten, ja eigentlich die einzigen Objecte des Cultus, insofern alle übrigen auf sie zurückgeführt werden können.

Die ursprüngliche Bedeutung dieser buddhistischen Trias kann kau mnoch zweifelhaft seyn, so viel auch über dieselbe gestritten worden ist. Sie hat mit der offenbar späteren brahmanischen Dreiheit (*Trimurti*) nichts zu schaffen, höchstens insofern, als sie vielleicht zu dieser den ersten Anstoss gegeben, eben so wenig mit der christlichen Dreieinigkeit oder jener philosophischen dreifachen Gliederung des Begriffs, obgleich man bemüht gewesen ist, sie auf die eine oder andere derselben zurückzuführen. Buddha ist in ihr nur der Weise, der Religionsstifter; Dharma die Lehre, das Gesetz; Samgha die Gesammtheit des Priesterthums, der Clerus. Als Ânanda einst seinen Meister fragt: „Was wird uns bleiben, wenn du in Nirvâna entschwunden bist?“ antwortet die-

Kuppel und die aus drei Stockwerken bestehenden vier Seiten und vier Ecken desselben lagen die Darstellungen der vier grossen und acht kleinen *Dvipas* (der Erdtheile, vgl. oben S. 233 und daselbst Note 2), das Haus der *Tegri* (Götter), der Sonne und des Mondes mit dem oberen Thürgebälke und der Schwelle der *Jakschas*, ferner die Tempel der vier grossen *Jamas* (der Höllenrichter) und der acht grossen *Mahâkâlas* (*Mahâkâla* ist Çivas) und endlich vier grosse Pyramiden, nebst der Pyramide *Bhadarangghoi-Gereltu* (die „glanzlodernde“) genannt, in allem dreissig Gegenstände.“

1) *Triratna* oder *Ratnatraya*, im Pâli *Ratanataya*, tibet. *Kon chok tun*, mongol. *Gurban Erdeni*, nämlich:

	Buddha	*Dharma*	*Samgha*
chines.	*Fo*	*Fa* (*Thamo*)	*Seng* (*Seng kia*),
tibet.	*Sangs rgyas*	*Tschos*	*Gedun*,
mongol.	*Burchan*	*Nom*	*Chubarak*,
siam.	*Phutthô*	*Thamma*	*Sangkha*.

Im Süden sagt man statt *Dharma* (Gesetz) auch wohl *Pâli* (Wort).

ser: „Mein Gesetz!"[1]) und sterbend noch soll er dasselbe als ein heiliges Vermächtniss seinen Jüngern übergeben und dessen Ausbreitung empfohlen haben. Die Ehrfurcht, welche man dem Lehrer gezollt, ging natürlich auf die Lehre als dessen geistige Hinterlassenschaft über und wie er selbst, der vollendete Weise, für das vollkommenste Wesen gilt, so ist auch sein Gesetz gut im Anfang, gut in der Mitte, gut am Ende, in jeder Sylbe gut, vollendet und unfehlbar, und dieses Gesetz hat sich durch inspirirte Traditionen ganz rein und unversehrt erhalten, bis es, als die Zeit der Inspiration zu Ende war, niedergeschrieben worden ist. Verehrungswürdig gleich dem Buddha und Dharma ist endlich die Geistlichkeit, der Clerus, als Nachfolger und Vertreter des Buddha, als Träger und Verkünder des Dharma, zwar nicht in dem Sinne, dass jeder einzelne oder gewisse einzelne Priester, die Inhaber gewisser Stufen und Stellen, gleichwie im späteren Lamaismus, zu Gegenständen der Adoration würden; nein, nur das Priesterthum, als solches, als Stand, als Gesammtheit wird als übergöttliche Macht angebetet. Dennoch ist wohl nichts bezeichnender für den Standpunkt, welchen die buddhistische Geistlichkeit von Anfang an den Laien gegenüber einnahm, als der Umstand, dass sie zu den „drei heiligen Existenzen" gezählt wird, folglich hinsichts der ihr zu zollenden Verehrung mit dem Religionsstifter und dem Dogma auf ganz gleicher Linie steht. Obgleich hierin wiederum nur die Consequenz jener alt-vedischen Vorstellung hervortritt, nach welcher Gebete, Opfer und Cärimonien und folglich auch deren Vollbringer, die Priester, mächtiger sind, als alle Götter und Naturgewalten; so hat es doch einzelnen Forschern zu unglaublich geschienen, dass die buddhistische Clerisey sich geradezu — wenn auch nur als moralische Person — solle anbeten lassen, und sie haben deshalb die Ansicht ausgesprochen, dass unter dem Samgha, als der dritten Person der buddhistischen Dreiheit, nicht die wirkliche, lebendige, mit Fleisch und Bein begabte Geistlichkeit, sondern der Verein jener Heiligen zu verstehen sey, die sich aus dem Meere der Sünden und des Todes in den Nirvâna gerettet hätten, d. h. der Çrâvakas, Prat-

1) Hardy I, 230: „Ânanda," spricht der Buddha, „when I am gone, you must not think that there is no Buddha; the discourses I have delivered, and the precepts I have enjoined, must be my successors, or representatives, and be to you as Buddha."

yêka-Buddhas und Bôdhisattvas.[1]) Für die ältere Zeit, selbst für die, in welcher die förmliche Anrufung und Verehrung der Trias aufkam, scheint diese Ansicht sich nicht zu bestätigen; später mag dagegen allerdings die ungezügelte Phantasie der Inder, die alle Gränzen verwischt, auch hier die Schranken zwischen Himmel und Erde, zwischen Traum und Wirklichkeit durchbrochen und jene zahllosen Heiligen, jene Myriaden von Bôdhisattvas, die in den jüngeren Büchern neben den vier Classen der Gläubigen, den Bhixus und Bhixunîs, den Upâsakas und Upâsikas, die Umgebung des Buddha bilden und seiner Predigt lauschen, in den Begriff des Samgha aufgenommen haben.[2]) Bei den südlichen Buddhisten hat derselbe, so viel ich weiss, niemals diese Erweiterung erfahren; bei den nördlichen entschieden. Die Lamaisten definiren den Samgha als den Verein der Heiligen (*Congregatio* oder *Collectio Sanctorum*), natürlich mit Einschluss des irdischen Clerus und aller Gläubigen, welcher Verein im Besitz der unfehlbaren Glaubenslehre und aller Gnaden- und Heilsmittel ist, die zur Erlösung führen, wonach der Begriff des Samgha mit dem der Kirche in ihrer jenseitigen, theologischen Bedeutung, wie sie auch Luther aufgestellt hat, vollkommen zusammenfällt.[3])

Von einer derartigen Auffassung des Samgha bis zur Ausbildung des Dogmas von der Wesenseinheit der drei Kleinodien, d. h. eines förmlichen Dogmas der Dreieinigkeit, war in der That nur ein Schritt, und auch diesen haben die nördlichen Bekenner des Çâkjasohnes gethan, und zwar nicht blos in der speculativen Scholastik, sondern selbst in der populären Glaubenslehre. Die heiligen drei Existenzen — verkünden die Lamen — sind eine dreifaltige Einheit, sind drei Gestaltungen einer Substanz, drei Personen eines Wesens: Buddha ist die Intelligenz, Dharma, das Gesetz, ist die Erscheinung und Offenbarung dieser Intelligenz, und Samgha, die Gemeinschaft der Heiligen, die Kirche, ist die

1) S. z. B. Humboldt l. c. I, 273.

2) Vgl. Burnouf I, 283.

3) Vgl. Georgi „Alphab. Tibet." 272 flg. Er drückt an mehreren Stellen seine Empörung darüber aus, dass die Tibetaner dem Samgha genau dieselben Prädicate beilegen, wie die katholische Kirche dem heiligen Geiste, z. B. 277: „Quod veri Christiani de Spiritu Sancto, tertia SS. Trinitatis persona integerrime credunt, id Tibetani sacrilege tribuunt tertio huic Deo *Kedun* (Samgha)."

Vereinigung beider in der Vielheit.[1]) Demnach soll auch wohl der Samgha als diese Vereinigung und Durchdringung von Buddha und Dharma für das schlechthin Letzte und Höchste, für das Absolute, für die Allmacht ausgegeben werden, so dass die tibetanischen Priester, wenn man in sie dringt, gerade und kurz herauszusagen, was denn eigentlich ihr höchstes Wesen oder — wie wir sprechen — ihre Gottheit sey, zu erwidern pflegen: Es ist der Verein der Heiligen, der Samgha.[2]) Die späteren philosophischen Schulen endlich haben sich die Dreiheit von Buddha, Dharma und Samgha gerade so zurechtgemacht, wie die christlichen Scholastiker bis auf Hegel und seine Nachbeter herab das Nicänische Dogma. Die atheistischen und theistischen Schulen Nepals unterscheiden sich in der Stellung der drei Personen jener Trias. Den Atheisten ist Dharma die erste Person, als die Diva Natura, die unbedingte, unabgeleitete Wesenheit, zugleich geistiges und materielles Princip des All. Von ihr geht Buddha aus als schöpferische Energie und zeugt mit ihr den Samgha, den Inbegriff und die Summe alles wirklichen, individuellen, auf- und niedersteigenden Lebens und Daseyns. Die Theisten dagegen nennen Buddha als erste Person: er ist die Intelligenz oder der Geist, als die Alles erzeugende, männliche Grundursache; Dharma, weiblich vorgestellt und gleich Buddha unabgeleitet, ist die empfangende und bildende Macht, die Materie, die Natur; Samgha, der Sohn beider, die thatsächliche, unmittelbar hervortretende schöpferische Kraft u. s. w. Diese und ähnliche Theorien sind freilich nur noch dem Namen nach buddhistisch.[3])

So viel von den Objecten, jetzt von der Form des Cultus. Auch an ihr lässt sich ersehen, wie die anfänglich rein mensch-

1) A. Rémusat hat bekanntlich diese Fassung der drei buddhistischen Kleinodien sehr eifrig als die reinste und älteste in Schutz genommen. N. Journ. As. t. VII, p. 267, 271, 301. Foe K. K. 42 u. a. Dass die Dreieinigkeitstheorie jetzt in Tibet populär ist, lässt sich nach den von ihm beigebrachten Zeugnissen, z. B. Horazio's de la Penna nicht bezweifeln: „Insegna poi questa legge, che tutte queste tre persone sono realmente distinte, ma l'essenza è una sola.“ Ebenso Georgi 278: „Deum tres unum in essentia“ (Tibetani dicunt).

2) Georgi 223.

3) Das Genauere darüber bei Hodgson Sketch of Buddhism l. c. 247 und dessen Quotations of his Sketch of Buddhism im Journ. of the Roy. As. Soc. Vol. II, 294.

liche, natürliche Verehrung des Weisen, des Buddha, mehr und mehr zum pfäffisch-hierarchischen Fetischdienste, und wie Einrichtungen der Disciplin und Moral zu Cultushandlungen geworden sind.

Zunächst hat der Buddhist der ältesten Generationen das Gebet nicht;[1]) denn zu wem sollte er beten, da er die Götter entweder gar nicht anerkennt oder gering achtet und der Stifter des Gesetzes, den er allein verehrt — menschlich verehrt —, in Nirvâna eingegangen ist, folglich nicht mehr existirt? Was daher oft mit Unrecht als buddhistisches Gebet bezeichnet wird, das sind eigentlich nur Bekenntnissformeln, durch welche man bezeugt, dass man zu den Anhängern des Buddha gehöre, oder Recitationen der übernommenen Pflichtgebete, oder endlich Lobsprüche und Lobgesänge auf den Allerherrlichst-Vollendeten, wodurch sich die Jünger das Andenken an den dahingeschiedenen Meister vergegenwärtigten.[2]) Daran schlossen sich Segenssprüche und sogenannte Wunschgelübde, theils ganz allgemeine, die dann lediglich der Ausdruck der buddhistischen Gesinnung und Wesensliebe sind, als z. B. „Möchten alle Creaturen glücklich seyn und frei von Schmerz, Krankheit und böser Lust!“ theils solche, die bei bestimmten Gelegenheiten, bei der Uebernahme von Pflichten, bei der Vollbringung verdienstlicher Handlungen ausgesprochen werden und gewöhnlich den Wunsch nach einer glücklichen Wiedergeburt enthalten: „Möchte ich für diese That in einer künftigen Geburt Archat werden!“ u. dgl. Diese Wunschgelübde sind gleichfalls noch keine Gebete; dazu fehlt ihnen noch das „Du,“ das angeredete höhere Wesen, von welchem angenommen wird, dass es die Anrufungen höre und möglicherweise erfüllen könne. Später ist auch dieses „Du“ hinzugefügt worden, wenigstens haben die nördlichen Buddhisten zahlreiche Gebete, in denen der Buddha

1) Nach Pallas II, 168 hat noch jetzt die mongolisch-kalmykische Geistlichkeit kein Wort für Gebet. Vgl. Schott 57 flg.

2) Hersagungen der Art sind noch jetzt die gewöhnlichsten. Die Lobgesänge oder Hymnen (*Gâthâs*) werden bisweilen als eine eigene Art der heiligen Schrift aufgezählt. Für die erste derselben galt der sogenannte „Jubelhymnus,“ welchen Çâkjamuni in dem Momente, in welchem er die Buddhaschaft erlangt, angestimmt haben soll, und der vielleicht schon in einem Edicte Piyadasis (Lotus 729) als Bestandtheil des Dharma bezeichnet wird (les stances du solitaire). Die Uebersetzungen bei Hardy II, 180. Er wird gesungen Mahâvanso 173.

Çâkjamuni, die drei Personen des Triratna oder die vier vergangenen Buddhas des gegenwärtigen Kalpas u. s. w. als existirende, bewusste, zuhörende Subjecte angeredet werden und die so vollständig Gebete sind, dass einzelne derselben mit geringen Auslassungen und Veränderungen in jeder christlichen Kirche verlesen werden könnten.[1]) Die Söhne des Buddha sind hierbei nicht stehen geblieben, und in der That, ist einmal der Glaube an die Kraft des Gebetes vorhanden, namentlich der Glaube, dass gewisse Gebete für gewisse Fälle wirksam seyen und dass man durch sie auch physische Erfolge erzielen könne, so ist von da bis zu dem Glauben an die mechanische Wirksamkeit und andrerseits an die Zauberkraft des Gebets ein fast unmerklicher Uebergang. Diesen Uebergang haben die Buddhisten gemacht, ja sie haben es im Gebetmechanismus weiter gebracht, als selbst die Katholiken. Die blosse, gedankenlose Bewegung der Lippen durch heilige Formeln

1) S. die Uebersetzungen mongolischer Gebete bei Klaproth „Reise in den Kaukasus" 213—217, oder die bei Pallas II, 178 und 376—393. Als Beispiel möge der Anfang des Weihegebets, p. 386 bei dem letzteren, dienen: „Du, an den alle zahllosen Geschöpfe glauben! Du Burchan! (Buddha) Erleger aller teuflischen Heerschaaren! Du Allwissenheit über alle Vollendete, lass dich in dieses Reich hernieder! Unter unzähligen vergangenen Weltumstürzungen Vollendet-Verklärter, und gegen alle Geschöpfe stets Mitleidiger und Gnädiger! Siehe, jetzt ist die rechte Zeit, allen Geschöpfen liebreiche Wohlthaten zu erzeigen. Begnadige uns deshalb von deinem, auf einem ganz göttlichen Lehrgebäude befestigten Thron mit wundervollen Segenswohlthaten. Du, aller Creatur ewige Erlösung, neige dich sammt deiner unbefleckten burchanischen Gesellschaft in dieses unser Reich hernieder! Du, aller Weltgeschöpfe Kern-Lehrgesetz, welches gleich dem Golde glänzt, dessen Feuerflamme die Sonne übertrifft, im Glauben demüthigen wir uns hiermit vor dir. — Aller ewigen Wohlfahrt Vollender! der du in dem Reiche der Ruhe Samâdhi wohnest, der du alle Weltlehre von der Versuchung (vom Irrthum?) befreit hast; Erfindungsreicher! vor welchem nichts bestehet, wegen deiner Macht und Vollkommenheit erhebe dich hierher, du Burchan und Herr aller seligen Ruhe! — Allmächtiger! du von deinen vormaligen Wanderungszeiten her aller Welt Beschützer, lass dich doch in diesem deinem auserlesenen Bildniss, welches hier vor uns auf deinem Altar steht, lass dich persönlich zu uns hernieder. Beglücke uns, die wir hier dein Bildniss auf diesem Altar vor uns sehen, mit deinem Segen; kröne zur Stärkung unseres Glaubens unsere Lebensjahre mit Gesundheit und Wohlfahrt!" — Die Buddhisten falten die Hände beim Gebete nicht, sondern legen sie, gleich den Katholiken, flach zusammen.

— auch ohne Verständniss der letztern — gilt ihnen als verdienstlich und sie alle bedienen sich bei dem Herplappern derselben des aus 108 Kugeln bestehenden Rosenkranzes. Fromme Laien, wie Geistliche, sieht man in allen buddhistischen Ländern stundenlang mit dem Hersagen von Gebeten und Abrollen des Rosenkranzes beschäftigt. Dagegen ist die Erfindung und Anwendung der Gebetmaschinen ausschliesslich Eigenthum des Nordens, eine Erfindung, welche davon Zeugniss giebt, zu welchem Unsinn die mechanische Religiosität und Kirchlichkeit gelangt, wenn sie sich ganz ungenirt bewegen und entwickeln darf. Es sind dies die sogenannten Gebetcylinder oder Gebeträder,[1]) deren zuerst der Chinese Fa hian um 400 n. Chr. in Baltistan erwähnt,[2]) obgleich sie auf viel älteren Münzen der Juetschi-Könige erscheinen. Gegenwärtig trifft man sie überall in Tibet und dessen Nebenländern, ebenso in der Mongolei und bei den Kalmyken: ganz kleine, wenige Zoll hohe in den Händen der Geistlichen, grössere in den Tempeln und in den Häusern und Zelten devoter Laien, endlich colossale, mühlenähnliche im Freien, in der Nähe der Klöster und heiligen Gebäude. Es sind tonnengestaltige, meist hölzerne oder lederne Gefässe, die um eine Achse rollen und deren Bauch mit Papieren angefüllt ist, welche Gebetformeln enthalten. Die kleineren werden durch eine Spindel oder ein Gewicht, oder auch durch den Wind, namentlich gleich unsern Ventilatoren durch Zugluft, die grösseren durch Wasserkraft in Bewegung gesetzt. Man sieht sie häufig an viel betretenen Plätzen am Eingange der Häuser und an den Landstrassen aufgestellt, damit der Vorübergehende sich geistliches Verdienst erwerbe, indem er sie durch einen Stoss oder Fusstritt in Schwung bringt. Fürsten und Häuptlinge halten wohl einen eigenen Diener, dessen Amtspflicht darin besteht, das Religionsrad unaufhörlich zu drehen. Der Zweck dieser Maschine ist ganz derselbe, wie bei allen andern Maschinen, nämlich die Arbeit — hier die Gebetarbeit — zu erleichtern und das zu leisten, was über die menschliche Kraft

1) *Tschakra*, auch wohl *Dharmatschakra* (Gesetzesrad), wenigstens muss man darauf aus der tibetan. Uebersetzung *Tschos hkhor* schliessen, wenn auch *Dharmatschakra*, so viel ich weiss, als Bezeichnung der Maschine noch nicht aufgefunden ist, so häufig es auch im bildlichen Sinne vorkommt; chinesisch *Tschhuan*, mongolisch *Kurdu*.

2) Foe K. K. 27.

hinausgeht. Die Lamaisten sind nämlich der Ansicht — und sie haben Recht —, dass die mechanische Bewegung der Gebete durch Druck und Stoss oder durch Luft und Wasser eben so viel Werth und Wirksamkeit hat, als deren mechanische Bewegung durch die Lippen. Jedes einmalige Herumrollen eines Gebets gilt daher gleich dem einmaligen Hersagen desselben, d. h. die Zahl der Gebete, welche in einem derartigen Cylinder eingeschlossen sind, multiplicirt sich mit der Zahl der Umdrehungen. Gesetzt also, ein solcher beherberge eine und dieselbe Gebetformel 100 Millionen Mal — und es giebt Gebetmühlen von so riesiger Grösse[1]) — und du drehst ihn zehn Mal herum, so erwirbst du eben so viel Segen, als wenn du jene Formel tausend Millionen Mal hergebetet hättest.

Also auch hier hat sich das ausgeartete Buddhathum auf die absurdeste Weise in die Maasslosigkeit hineinverirrt.[2])

Das Rad ist bekanntlich ein beliebtes Symbol der Buddhisten: es ist das Bild des ewigen Werdens, des steten Umschwungs, der Weltumwälzung, des Kreislaufs und Cirkels der Existenz. Man sagt daher, wie wir oft gethan, „das Rad der Lehre oder des Gesetzes drehen" für lehren oder predigen, eigentlich die Lehre, das Gesetz „in Bewegung, in Umschwung bringen." Die radförmige Gebetmaschine und deren Drehung ist nun nichts anderes, als eine rohe Verhölzerung und grobsinnliche Darstellung jenes sinnbildlichen Ausdrucks, wie ja ähnliche allegorische Ungeschlachtheiten in der ächt katholischen Plastik und Malerei üblich sind, wenn z. B. die Mutter Maria mit einem langen Schwerte in der Brust, oder ihr Sohn mit einem nadeldurchstochenen Herzen abgebildet wird u. dgl. So scheint sich die Entstehung jenes absonderlichen Werkzeugs der Frömmigkeit am einfachsten erklären zu lassen.

1) Z. B. jene von *Sibulin*, hundert Stunden von Kiächta, für die Schilling von Canstadt den Druck der Formel (Om mani padmè hûm) in Petersburg besorgen liess. Bibliotheque bouddhique ou index du Gandjour de Nartang p. 12 flg. und die beigegebene Druckprobe.

2) A. Wuttke „Geschichte des Heidenthums" II, 546 sagt nach seiner Art: „Lächerlich ist es, diese Räder als Gebetmaschinen anzusehen." Im Gegentheil, es ist lächerlich, sie nicht als solche ansehen zu wollen. Georgi l. c. 415. Huc et Gabet I, 324 flg. Cunningham Ladakh 374 flg., wo die Maschine der katholischen Kirche zur Abhaspelung der „Ave Maria" und „Pater noster" empfohlen wird. Abbildungen ibd. Pl. XXVII. Georgi Pl. III, Pallas II, Pl. XVI u. XVII.

Es ist schon oben bemerkt worden, dass die nördlichen Buddhisten magische Gebete, Zaubersprüche, Beschwörungen (*Mantra's* oder *Dhâranî's*) besitzen, mittelst welcher sie, nach der Meinung der Gläubigen, die ausserordentlichsten Dinge verrichten, Geister bannen, Stürme erregen, Krankheiten heilen, kugelfest machen, Todte erwecken u. dgl., dass aber diese Formeln und ihre Anwendung fremdartigen, çivaitischen Ursprungs sind. Die Samanäer des Südens verstehen sich höchstens auf den Exorcismus.[1])

Die Predigt zu den Laien bildet nur in den südlichen Ländern einen wesentlichen Theil des religiösen Dienstes; im Norden tritt dieselbe vor dem Cärimonialwesen in den Hintergrund.

Feierliche Aufzüge und Umgänge und Wallfahrten sind in der buddhistischen Kirche aller Orten nicht minder gebräuchlich, wie in der katholischen. An allen grossen Festen werden Processionen gehalten, die Reliquien und Bilder in Procession umhergetragen oder gefahren, die Stûpas, Tempel, Klöster in Procession umkreist, und der Katholicismus hat auch in dieser Beziehung kaum etwas erdacht, was nicht schon der Brahmanismus und Buddhismus ihm vorweg genommen hätten. Diese beiden haben z. B. religiöse Festzüge eingerichtet, die weit über die berüchtigten Springprocessionen hinausgehen. Auch die Sitte des Pilgerns und Wallfahrens ist im Buddhathum älter, als im Christenthum; denn schon seit dem dritten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung war Indien das Ziel der Pilgerfahrten für die frommen Bettelmönche Chinas, Khotans, Transoxaniens, Ceylons u. s. w., wie ein halbes Jahrtausend später es Palästina für die Christen wurde. Nach Indien, als dem Lande der Verheissung, der Heimath des Erlösers und der grossen Heiligen, sehnte sich der gläubige Buddhist des Ostens und Westens, des Südens und Nordens, anzuschauen und zu verehren die geweihten Stätten, wo der Sohn der Çâkja im Fleische gewandelt, wo er geboren, gebüsst, gelitten, gelehrt und sich verklärt hatte, und diese Sehnsucht ist nach anderthalb Jahrtausenden und nachdem das Gesetz des Heils längst im Gangesthale ausgerottet worden, noch nicht völlig erloschen. Noch heut sind namentlich Gayâ und Benares für die Söhne des Buddha in Tibet und Nepal, wie in Ceylon und Burma heisser-

1) D. h. auf das Austreiben der Jaxas. In Ceylon heisst diese Ceremonie *Pirit*.

sehnte, sündenvertilgende Zielpunkte des Wallens, obwohl sie natürlich jetzt unendlich seltener, als einst besucht werden. Auf Ceylon und in Hinterindien pilgern gegenwärtig die Gläubigen am häufigsten zu den „heiligen Füssen," den Fusstapfen des Siegreich-Vollendeten; in Tibet und der Mongolei dagegen nach den Wohnsitzen seiner Statthalter, der sceptertragenden, wiedergebornen Grosslamen. Hier, ganz besonders bei den Mongolen, ist der Wallfahrtseifer noch eben so lebendig, wie in der Blüthe des Mittelalters bei den Europäern, und noch heut sehen Lhassa und Urga nicht weniger zahlreiche Pilgerschaaren, als einst Rom und Jerusalem in den gesegneten Jahrhunderten der Devotion, so dass die Sendlinge der Propaganda, welche in jene Gegenden eingedrungen sind, nicht umhin können, die Pilgerlust und Opferfreudigkeit der Verehrer des Dalai Lama den wallfahrtscheuen Abendländern als Muster vorzuhalten.

Opfer im schamanischen und brahmanischen, im heidnischen Sinne überhaupt, hat ursprünglich nicht blos den Begriff der Gabe, der Darbringung, sondern zugleich den der Zerstörung, der Vernichtung. Opfern heisst ein wirkliches Daseyn, ein Naturproduct vernichten und zwar in der Absicht, dass diese Vernichtung einem fingirten, phantastischen, theologischen Wesen zu Gute komme: opfern im ältesten Sprachgebrauche heisst schlachten, verbrennen, vergiessen. Der Mensch oder das Thier wird getödtet, auch ganz oder zum Theil verbrannt, die Speisen, der Opferkuchen, oder die Milch, der Wein, der Sômatrank u. dgl. der Flamme überliefert, damit ein nicht wirklich existirendes, sondern nur imaginäres, mythologisches und theologisches Subject —, Indra oder Moloch, Zeus, Odhin, Huitzilopotschli u. s. w. — davon esse und trinke oder am Wohlgeruch sich weide. Das Opfer ist die practische Seite des Cultus: es verhält sich zum Gebet, wie die That zum Worte, wie der Vertrag, der Kauf, die Bestechung zur Unterredung, zur Bitte, zum Versprechen. Im Gebet geht der Mensch seine Götter mit Worten an, sagt ihnen Dank und trägt ihnen seine Anliegen vor, lobt und preist sie, verspricht ihnen auch wohl etwas im Gelöbniss, kurz sucht sie auf jegliche Weise bei guter Laune zu erhalten und sich günstig zu stimmen, kommt aber über Worte nicht hinaus. Im Opfer dagegen beweist er durch die That, dass es ihm mit seinem Dank und seinen Bitten und mit der ganzen im Gebet ausgesprochenen Gesinnung

Ernst sey, indem er einen Theil seines Besiszes den Göttern übermacht. Dankbarkeit, Furcht und Hoffnung sind die Triebfedern zum Opfer: der Opfernde glaubt den Göttern noch etwas schuldig zu seyn, oder er will sie besänftigen oder etwas von ihnen verlangen. Im letzten und zugleich häufigsten Falle erscheint das Opfer als eine Art von Speculation: der Mensch giebt ein sicheres, gegenwärtiges — doch im Verhältniss immer nur geringes — Gut dahin, um dadurch ein unsicheres, zukünftiges, aber grösseres zu erhalten. Er opfert z. B. ein wenig Getreide um eine gesegnete Erndte; er schlachtet den Göttern ein Hausthier, damit er selbst gesunde; er überliefert wohl sogar seine Kinder dem priesterlichen Messer, um Sieg in der Schlacht dafür zu erkaufen u. s. f.

Das Opfer in dieser, seiner eigentlichsten Bedeutung findet im Buddhismus keine Stelle. Nie ist dem Buddha Çâkjamuni je ein blutiges Opfer dargebracht worden; selbst der Lamaismus hat sich zu einem solchen nicht verirrt. Die Buddhisten halten das auch im Sprachgebrauch fest: sie nennen ihre religiösen Darbringungen nicht Opfer (*Yadschna*), wie die Brahmanen, sondern Ehrenbezeugungen (*Pûdschâ*).[1] Diese Darbringungen bestanden ursprünglich nur in Blumen, die man vor den Reliquien und Heiligenbildern niederlegte, in Wohlgerüchen, die man ihnen anzündete, in Schmucksachen, Perlen, Edelsteinen, kostbaren Stoffen, in welche man sie einhüllte. Wie wir die Bilder längst dahin gegangener Heroen und in engeren Kreisen die der Eltern und Freunde bekränzen, wie der Chinese seinen Ahnen räuchert, wohl wissend, wie er freilich dem dummklug lächelnden Missionär erst ausdrücklich versichern muss, dass dieselben, da sie ja todt, von dem Weihrauche nichts geniessen; gerade so und in demselben rein menschlichen Sinne, als Zeichen der Pietät und Verehrung, brachten die Söhne des Buddha dem Bilde und den sterblichen Ueberresten ihres Meisters Blumen, duftige Früchte und Wohlgerüche dar. Dazu kamen Geschenke zur Erhaltung der Tempel, Almosen für die Priester, die wohl ebenfalls an heiliger Stätte niedergelegt wurden, desgleichen symbolische Gaben, wie z. B. bei den nördlichen Buddhisten jene Teig- und Thonkugeln, welche die Form

1) Burnouf I, 339.

des Dagop im kleinsten Maassstabe darstellen,[1]) endlich auch Getreide, Backwerk, Milch, Thee, Butter, Käse, bei den Nomaden selbst Fleisch, also wirkliche Speise- und Trankopfer, doch mit dem Unterschiede, dass dieselben nur auf dem Altar hingestellt, nicht verbrannt oder als Spende ausgegossen werden. Selbst der roheste mongolische oder kalmykische Gelong wird nie zugeben, dass die auf den sogenannten Götzentischen ausgesetzten Speisen die Bestimmung hätten, von den Burchanen gegessen zu werden: dieselben seyen — wird er euch sagen — lediglich Zeichen der Ehrfurcht, welche man den letztern zolle.[2])

Allgemeines Sacrament, wenn man es so nennen darf, ist den Buddhisten die Beichte; die Lamaisten haben ausser ihr noch ein zweites und drittes, nämlich die Weihung und Austheilung des heiligen Wassers und die Seelenmesse.[3])

Die Vihâras im engeren, späteren Sinne, d. h. die Tempel,

1) Dass diese Teig- oder Thonkegel, trotz der ihnen aufgedrückten Dagopsform, dem alten Geisterdienste entstammen, beweist der Name, den sie neben dem tibetanischen *Zaza* u. s. w. führen. Sie heissen nämlich bei den Mongolen und Kalmyken auch *Baling*, woran man das *Bali* der Singhalesen wiedererkennt, die jedes den Jaxas dargebrachte Opfer *bali* nennen. Turnours Glossar zum Mahâvanso. Eine Abhandluug über den *Bali* bei Upham „Buddhism" 112—125.

2) Die Thieropfer, welche z. B. bei den Mongolen und in Tibet noch vorkommen, stammen ebenfalls aus dem schamanischen Cultus, und werden den Geistern, doch nie dem Buddha und seinen Heiligen dargebracht. In ähnlicher Weise kommt es in Ceylon und Hinterindien oft vor, dass gläubige Buddhisten den Dämonen einen Hahn opfern.

3) Ueber die vielen Beziehungen zwischen der Form des katholischen und buddhistischen oder doch lamaischen Cultus, die Aehnlichkeit, ja Uebereinstimmung der Ceremonien, Priesterkleidung, heiligen Instrumente u. dgl. äussert ein competenter Zeuge (Huc et Gabet II, 110): „On ne peut s'empêcher d'être frappé de leur rapport (der lamaischen Gebräuche) avec le catholicisme. La crosse, la mitre, la dalmatique, la chape ou pluvial, que les grands Lamas portent en voyage, ou lorsqu'ils font quelque cérémonie hors du temple; l'office à deux choeurs, la psalmodie, les exorcismes, l'encensoir soutenu par cinq chaînes et pouvant s'ouvrir et se fermer à volonté; les bénédictions données par les Lamas en étendant la main droite sur la tête des fidèles; le chapelet, le célibat ecclésiastique, les retraites spirituelles, le culte des saints, les jeûnes, les processions, les litanies, l'eau bénite: voilà autant de rapports que les bouddhistes ont avec nous."

in welchen der Cultus geübt wird, bilden mit ihren Aussenwänden immer ein regelmässiges Viereck, häufig ein Quadrat, häufiger noch ein Oblongum, und zwar so, dass die vier Seiten genau nach den vier Himmelsgegenden gerichtet sind. Das Innere hat die Form der Basilika: in der Mitte das Schiff, welches durch Säulenreihen von den Nebenhallen zu beiden Seiten getrennt wird. Im Hintergrunde desselben, dem Eingange gerade gegenüber, ist das Sanctuarium mit den Heiligenbildern und dem Altare, oft in nischenartiger Vertiefung. Dies die allgemeine, sich auch in den colossalsten und weitläuftigsten Gebäuden der Art wiederholende Form, der wir schon in den indischen Grottentempeln begegnen, selbst in den Tschaitya-Höhlen, nur dass in diesen, da statt des Bildes und Altars der runde Dagop im Allerheiligsten steht, das Schiff — der Dagopsform entsprechend — in eine Halbkuppel ausläuft.[1])

Die Buddhisten lieben es, gleich den Katholiken, ihre Tempel reich und bunt bis zur Ueberladung herauszuputzen, mit Gemälden und Bilderwerken aller Art, goldenen und silbernen Zierrathen, allegorischen und symbolischen Darstellungen, Teppichen, Fahnen, Flaggen, Blumengewinden u. dgl. Namentlich bilden bei den Lamaisten eine Menge sinnbildlicher Verzierungen und Figuren die Ausstattung des Altars, als: 1) die sieben Kleinodien, zu unterscheiden von den früher aufgezählten, nämlich: Rad, Elephant, Pferd, Edelstein, Minister, General; 2) die sogenannten acht Altarstücke: Sonnenschirm, Schneckhorn, die Verschlingung mystischer Kreuze zu einem Vierundzwanzig-Eck, Goldfisch, Lotosblume, Giesskanne und wiederum das Rad, nach der Auslegung der Lamen sämmtlich Sinnbilder der körperlichen und geistigen Tugenden des Buddha. Dazu kommt noch die allegorische Darstellung der fünf Sinne u. s. w.[2]) All diese Bilder sind meist aus Metall oder Pappe verfertigt und reich bemalt, lakkirt, vergoldet u. dgl. Ausserdem zieren den Altar die Schaalen, in welchen die Opfer dargebracht werden, und die heiligen Ge-

1) S. die Zeichnungen bei La Loubère I, 119, und bei Georgi den Grundriss des berühmten Klosters Lhaprang zu Lhassa, und die Beschreibung ibd. 407, desgleichen bei Pallas t. II, tab. XI. Vgl. Klaproth „Reise in den Kaukasus" I, 168 flg.

2) Die Abbildungen dieser zwanzig Altaraufsätze bei Pallas II, Platte XV.

fässe des lamaischen Sacraments, nämlich der metallene Spiegel, der runde, fünfhüglichte Teller (*Mandala*), welcher den Mêru mit den vier Welttheilen darstellt, und der Kelch oder die Giesskanne.[1])

Die Buddhisten lieben ferner, gleich den Katholiken, bei ihrem Gottesdienste Räucherungen, Illuminationen, schallende Musik und ähnliche Mittel, die Sinnlichkeit zu erregen. Die musikalischen Instrumente, welche bei demselben in Anwendung kommen, sind namentlich das Schneckhorn, die Pauke, die Posaune, die Cymbel, die Glocke, die Klingel.

Mit dem Schneckhorn oder der Glocke wird das Zeichen zum Beginn der religiösen Feierlichkeiten gegeben und zum Gebete gerufen, doch haben die buddhistischen Glocken gewöhnlich keine Klöpfel, sondern werden mit dem Hammer geschlagen. Statt der Glocke gebraucht man auch wohl ein metallenes Becken.[2])

Die Geistlichen versammeln sich dreimal zum Gebet, Morgens, Mittags und Abends.[3]) Die Tempel sind stets geöffnet, damit der Laie zu jeder Zeit seine Andacht verrichten und opfern könne.

Die Beichte ist der Ausgangspunkt des gesammten buddhistischen Cultus und die Bhixu sollen sich, wie oben erwähnt, der Vorschrift gemäss am Tage des Vollmonds und Neumonds zu derselben und zur Verlesung des Gesetzes versammeln. Zu ihr ward nun auch das Volk herangezogen.[4]) Die Zahl der Beichttage scheint indess für die Sündhaftigkeit der Laien nicht genügt zu haben und deshalb auf drei, später anf vier vermehrt worden zu seyn. Es sind dies zugleich die Tage der Fasten und des Gottesdienstes, die buddhistischen Sabbathe oder Sonntage. Auf Ceylon feierte man noch zu Anfang des 5ten Jahrhunderts n. Chr., deren nur drei, den 8ten, 14ten und 15ten jedes Monats;[5]) ge-

1) Pallas II, 157 flg. Klaproth I, 184 flg.

2) Georgi 405. Cunningham Ladak 383. Klaproth 180. La Loubère I, 435. Der Gebrauch des Beckens (*Ghantâ*) soll übrigens älter seyn, als der der Glocken, und schon beim ersten Concil soll man sich derselben bedient haben, um die Väter zur Versammlung zu berufen.

3) Dies gilt von den südlichen, wie nördlichen Buddhisten. Cunningham l. c. Davy 222 u. a. Nach Georgi 248 versammeln sich die Lamen täglich fünf Mal in den Tempeln.

4) Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob Laien und Geistliche gemeinschaftliche Beichte abhielten.

5) Foe K. K. 334.

genwärtig dagegen vier, nämlich die vier Tage des Mondwechsels, auf dem ja bekanntlich die ganze Einrichtung der siebentägigen Woche beruht. Ebenso in Siam und Burma.[1]) Nicht viel anders bei den nördlichen Bekennern des Buddha. Auch sie zählen fast alle vier Bet- und Fasttage in jedem Monat, doch scheinen diese nur in Nepal mit den Tagen der Mondphasen zusammen zu fallen; in Bhutan aber — wenn die Berichte darüber anders genau sind — auf den 8ten, 14ten, 24sten und 30sten, in Tibet auf den 14ten und 15ten, 29sten und 30sten des Monats. Die Wolgakalmyken feiern und fasten am 8ten, 15ten und 30sten, bringen übrigens auch den Vormittag des Neumondes mit Beten zu. Die Mongolen dagegen haben, vermuthlich wegen der weiten Entfernung der einzelnen Lagerplätze von den Klöstern und Tempeln, die drei monatlichen Feiertage — und sie halten deren nur drei — zusammengelegt und begehen dieselben am 13ten, 14ten und 15ten des Monats.[2])

Auf Ceylon und in Hinterindien ist die Sonntagsfeier, so weit sie überhaupt beobachtet wird, sehr einfach. Gerichtsverhandlungen, öffentliche Geschäfte, Handel und Gewerbe ruhen, Jagd und

1) Hardy I, 236. As. Res. VII, 40. Crawfurd 549. Pallegoix I, 249. Sangermano 104. Symes 368. Die Angabe des letzteren weicht wohl nur scheinbar von den andern ab. Nach La Loubère fallen dagegen in Siam immer zwei Bettage hintereinander, die zwei ersten zu Anfang, die andern in die Mitte des Monats (I, 440 u. 446). Man glaubt, dass das brahmanische Verbot (Manu IV, 114), am Neumonde und Vollmonde, wie am 8ten und 14ten die Vêdas zu lesen, mit Hinblick auf die heiligen Tage der Buddhisten erlassen sey, wie ja ibd. IV, 102 untersagt wird, während der Regenzeit, in welcher die buddhistischen Mönche ununterbrochen mit geistlichen Uebungen und Studien beschäftigt sind, dieselben zu lesen.

2) Wilson in den As. Res. XVI, 473. J. F. Davis in den Transact. of the Roy. As. Soc. II, 495. Scott As. Res. XV, 147. Georgi 264. Pallas II, 168. Bergmann l. c. III, 127. Die Singhalesen nennen ihre viermonatlichen Bettage *Poya* (*Pûdschâ*), wodurch sie auch *Upôsatha* übersetzen, die Tibetaner *Gso by ong*, die Mongolen *Mazak*. Nach dem chinesischen Wörterbuche *San thsang fa su* (b. Stan. Julien „Voyages des Pèlerins Bouddhiques“ p. 6, Note 2) unterscheidet man neun Fasttage, nämlich: 1) im ersten Monat; 2) im fünften Monat; 3) im neunten Monat (diese drei Fasten hängen, wie man sehen wird, mit den drei grossen buddhistischen Jahresfesten zusammen); 4) den 9ten, 5) den 14ten, 6) den 15ten, 7) den 23sten, 8) den 29sten, 9) den 30sten jeden Monats. Die ersten drei werden die langen oder grossen Fasten genannt.

Fischfang sind untersagt, Fleisch und Fische dürfen nicht verkauft werden, und in Siam, wo jene Feier am strengsten gehandhabt wird, steht Geldstrafe und körperliche Züchtigung auf der Uebertretung dieser Verbote.[1]) Das Volk besucht die Tempel, betet vor den Idolen, opfert ihnen Blumen und Wohlgerüche, bringt Geschenke für die Priester, beichtet und übernimmt Gelübde und hört die Predigt oder Vorlesung des Gesetzes, von der die Laien oft nichts verstehen, wenn dieselben nämlich, was häufig der Fall ist, nur im Pâlitexte erfolgt, wobei sie nichtsdestoweniger Pausenweise und bei gewissen Stichwörtern, namentlich so oft das Wort „Buddha" über die Lippen des Geistlichen kommt, Amen (*Sâdhu*) zu rufen haben. Das Gebet der Laien besteht regelmässig nur in Wiederholung der Bekenntnissformeln:

Ich nehme meine Zuflucht zum Buddha,
Ich nehme meine Zuflucht zum Dharma,
Ich nehme meine Zuflucht zum Samgha,

so wie der fünf grossen Gebote; Ich tödte nicht (oder: Ich gelobe, nicht zu tödten); ich stehle nicht; ich begehe keine Unkeuschheit; ich lüge nicht; ich trinke nichts Berauschendes." Gewissenhafte Beobachter der religiösen Vorschriften fasten an den Bettagen vom Aufgange bis zum Untergange der Sonne, und es gilt für verdienstlich, an denselben Pflichtgebote zu übernehmen, die sonst nur für den Geistlichen gelten, namentlich das, nicht auf einem hohen Polster zu sitzen. Auch eifriges Meditiren über die Vergänglichkeit der Dinge, gute Werke z. B. die Errettung und Loskaufung von Thieren, die zum Tode bestimmt sind, werden für diese Tage dem Volke dringend ans Herz gelegt.[2])

Mit ungleich grösserem Aufwand von Cärimonien begehen die Lamaisten ihre Bettage. Auch die Fasten sollen bei ihnen von manchen Religiosen und Devoten so scrupulos gehalten werden,

1) So auch bei den Kalmyken. In dem neuen Zusatze zu dem kalmykischen Gesetzbuche bei Pallas I, 214 wird verordnet: „Wer die drei Bettage (jedes Monats) entheiligt, soll ein Schaaf zur Strafe geben, oder den Werth von 30 Kopeken, und dabei drei Ohrfeigen ausstehen; ein Armer giebt 10 Kop., und empfängt 5 Ohrfeigen.

2) S. ausser den vorhin angeführten Stellen bei Hardy, Davy u. s. w. auch The regulation of the *Pooja Days* u. s. w. im III. Vol. der „Sacred and Historical books of Ceylon" von Upham p. 263.

dass diese nicht einmal ihren Speichel herunterschlucken; die Mehrzahl dagegen weiss sich durch reichlichen Genuss von Backsteinthee, der gestattet ist, für die Entbehrung substanzieller Speisen zu entschädigen. Der Gottesdienst nimmt mit geringen Unterbrechungen einen grossen Theil des Tages in Anspruch. Er beginnt gewöhnlich mit der Procession zum Tempel oder um denselben; dann werden viele und lange Gebete von den Geistlichen verlesen und gesungen, zuerst in der Regel ein Glaubensbekenntniss,[1]) wobei die Laien blos zuhören, übrigens viel niederzuknien und sich auf die Erde zu werfen haben. Hierauf folgt die Weihung und Einsegnung des heiligen Wassers (*Raschan* oder *Araschan*).[2]) Dieselbe geschieht unter fortwährenden, bald leis gemurmelten, bald lauten und schreienden Gebeten und bald gedämpfter, bald rauschender Musik, welche zum Zwecke haben, die Andacht und Inbrunst der Gläubigen in dem Grade zu steigern, dass dadurch die wirkliche Gegenwart des Buddha im Bilde bewirkt wird. Ein Priester fängt das Bild Çâkjamunis im Spiegel auf, ein anderer giesst aus dem Kelche über den hoch gehaltenen Spiegel Wasser, das mit Zucker, Safran u. a. gewürzt ist; dieses, dnrch die Berührung des Spiegelbildes geheiligte Wasser fliesst vom Spiegel über die untergehaltene Weltscheibe (*Mandala*) hinab und wird unten in einem Becken aufgefangen. Zuletzt wird es in den Kelch zurückgegossen und zur Abwaschung und Austilgung der Sünde an die anwesenden Geistlichen und Laien vertheilt, die es in der hohlen Hand empfangen und aus derselben schlürfen.

Da bei dieser Cärimonie zugleich Getreidekörner auf dem Altare dargebracht werden, so hat man in derselben mit Unrecht das christliche Abendmahl wiederfinden wollen.[3])

Nach der Ansicht der Lamaisten ist sie eine Erinnerung und Darstellung des Taufbades, welches die Götter dem Sohne der Çâkja gleich nach seiner Geburt bereitet haben; in Wahrheit

1) Klaproth l. c. 209 flg. Es ist nicht jenes, das von den Laien auf Ceylon und in Hinterindien gebetet wird. Dies letztere haben die Lamaisten auch, doch ist es bei ihnen schon mehr ins Breite gegangen. Man findet es bei Pallas II, 171.

2) *Raschan* ist aus dem Sanskritworte *Rasâjana* (Zaubertrank, Panacee u. s. w.) corrumpirt. Schott „Buddhismus" p. 52. Die Mongolen nennen die ganze Ceremonie auch *Thüssel jen Ukijahl* „das heilige Bad."

3) Georgi l. c. 211.

dürfte sie ursprünglich nur die Versinnlichung der oft wiederholten Phrase seyn, dass „der Buddha den Himmelsthau der Lehre auf den Weltenkreis herabträufeln lässt."

Uebrigens gehört dieselbe allein dem entartetsten Buddhismus, dem Tantrasysteme an, in welchem Anweisungen zur Beschreibung mystischer Kreise und Figuren (*Mandalas*) gegeben werden, um in diesen die Bilder der Buddhas oder der Götter aufzufangen.[1])

Nach der Absingung der sogenannten grossen Weltlitaneien schliesst die Feierlichkeit mit der Ertheilung des Segens, wobei jeder Einzelne vom vorsitzenden Lama mit der Hand, oder mittelst des Scepters, des Rosenkranzes oder eines heiligen Buches gesegnet wird.[2])

Wie die wöchentlichen Feiertage den Mondphasen entsprechen, so werden die grossen Jahresfeste durch die wechselnde Stellung der Erde zur Sonne bestimmt. Denn anfänglich sind sie sämmtlich und bei allen Völkern Naturfeste und bezeichnen die im Umlauf der Erde um die Sonne Epoche machenden Wendepunkte, d. h. die Abschnitte und Gränzen der Jahreszeiten, wie sich dieselben nach der Lage und natürlichen Beschaffenheit jedes Landes herausstellen. Die sogenannten positiven Religionen bemächtigen sich gern dieser Naturfeste und knüpfen an sie die Erinnerungsfeier der wichtigsten Thatsachen ihrer heiligen Geschichte, und zwar wo möglich in der Art, dass die historische Bedeutung des Festes der physischen analog sey und in dieser ihre symbolische Unterlage und ihren Hintergrund finde. So hat z. B. die christliche Kirche den Geburtstag ihres Stifters auf das alte Fest des Wintersolstitiums, in welchem gleichsam die Wiedergeburt der Sonne gefeiert wurde, das Auferstehungsfest dagegen auf das heidnische Frühlingsfest verlegt u. s. f.

Das älteste Jahr, nach welchem die Inder rechneten, war das Mondjahr von zwölf Monaten. In den Jahrhunderten, in welchen die Buddhareligion sich auszubreiten begann, jedenfalls vor der Zeit Açôkas, hatten sie indess schon angefangen, das Mondjahr mit dem Sonnenjahr durch Einschaltung in Uebereinstimmung zu bringen. So war der, bereits in Piyadasis Inschriften erwähnte

1) Burnouf 523 u. 557.

2) So wenigstens bei den Mongolen und Kalmyken. In Bhutan halten die Geistlichen an den Bettagen zugleich eine Procession nach einem Flusse oder Teiche, um in demselben zu baden. Turner 110. Davis l c.

fünfjährige Cyclus entstanden, welcher drei gewöhnliche Mondjahre von je zwölf Monaten und zwei Jahre von je dreizehn Monaten umfasst.[1]) Durch Multiplication mit der zwölfjährigen Umlaufszeit des Jupiter ist dann der sechszigjährige Cyclus gebildet worden, der zugleich mit dem fünfjährigen und zwölfjährigen — wie ich trotz aller chinesischen und kirgisischen Einsprüche annehme — von Indien aus mit und von dem Buddhismus über Hinterindien, wie über ganz Ost- und Hochasien getragen worden ist.[2])

Die Zahl der Jahreszeiten schwankt bei den Indern zwischen sechs, fünf und drei. In der alten Zeit rechnete man nach Wintern, später nach Herbsten und Regenzeiten.[3]) Jetzt beginnt das indische Jahr mit dem Frühling, um die Mitte des März. Von da bis zur Mitte des Mai währt der Frühling (*Vasantâ*); von der Mitte des Mai bis zur Mitte des Juli die heisse Jahreszeit (*Grîschma*); von der Mitte des Juli bis zur Mitte Septembers die Regenzeit (*Varschâ*); von der Mitte Septembers bis zur Mitte Novembers der Herbst (*Çaradâ*); von der Mitte Novembers bis zur Mitte des Januar der Winter (*Hêmanta*); von da endlich bis zur Mitte des März die neblichte Jahreszeit (*Çicira*). Die Söhne des Buddha nehmen immer nur drei Jahreszeiten an und die Anordnung ihres Kirchenjahres beruht auf dieser Annahme. In der älteren Zeit sollen alle buddhistischen Schulen und Secten darin einstimmig gewesen seyn, dass sie ihr Jahr mit dem Winter eröffneten;[4]) später verlegten sie den Jahresanfang, gleich den Brahmanen, in den ersten Frühlingsmonat. „Nach den heiligen Vorschriften des Tathâgata" — heisst es in einer oben schon erwähnten Nachricht aus dem 7ten Jahrhunderte n. Chr. — „hat das Jahr drei Jahreszeiten. Vom 16ten Tage des ersten Monats (März—April) bis zum 15ten des fünften Monats ist die warme Jahreszeit; vom 16ten

1) Die Mondmonate werden in diesem Cyclus abwechselnd zu 29 und 30 Tagen gerechnet; das Jahr besteht mithin aus 354 Tagen. Diese fünf Mal genommen, geben 1770 Tage, wozu noch die zwei Schaltmonate von je 30 Tagen kommen, so dass der ganze fünfjährige Cyclus 1830 Tage enthält.

2) Colebrooke Miscell. Ess. I, 106. Bei Poley 78 flg. Benfey „Indien" 256 flg. Weber „Akad. Vorles." 220 flg.

3) Weber „Indische Studien" I, 88.

4) Burnouf I, 569. Lotus 449.

Tage des fünften Monats bis zum 15ten des neunten Monats die Regenzeit; vom 16ten Tage des neunten Monats bis zum 15ten des ersten Monats die kalte Jahreszeit." [1]) Der erste Tag des Jahres innerhalb des fünfjährigen Cyclus ist natürlich wegen der Einschaltungen und weil jener Cyclus um fast vier Tage zu lang ist, kein feststehender, d. h. keiner, der alljährlich auf den nämlichen Tag des wahren Sonnenjahres fiele, und aus diesem wechselnden Anfange des Jahres sowohl hinsichts des Tages, als der Jahreszeit erklärt sich zum Theil der alte Streit der buddhistischen Schulen über die Monate, in welchen Varscha gehalten werden soll, desgleichen über den Empfängnisstag und Todestag Çâkjamunis und der eigenthümliche Umstand, dass die buddhistischen Völker — so zu sagen — zwei Neujahrsfeste feiern, das alte und das neue, ein kirchliches und ein bürgerliches, die von weniger sorgfältigen Reisenden oft confundirt worden sind. Nimmt man ferner hinzu, dass jedes Volk sich den indischen Kalender und die buddhistischen Feste seinen klimatischen Verhältnissen und früheren Natur- und Nationalfesten gemäss zurecht gelegt hat, neben denselben auch wohl noch schamanische oder brahmanische Feste feiert, so wird man einsehen, dass an vollkommene Uebereinstimmung der Jahresfeste der Zeit und der Zahl nach in der buddhistischen Kirche so wenig, wie in der christlichen zu denken ist.

Schon die Veden kennen drei grosse Jahresfeste, welche den Beginn der drei Jahreszeiten (Sommer, Regenzeit und Winter) bezeichneten und durch Opfer gefeiert wurden.[2]) Der Buddhismus fand dieselben vor, hat sie sich angeeignet und nach seinem Sinne umgebildet.

Das erste derselben nach der alten Jahreseinrichtung war das sogenannte Lampen- oder Kerzenfest, mit welchem nach der Sechstheilung des Jahres der Herbst, nach dessen Dreitheilung die Regenzeit schliesst und der Winter beginnt. Es ist das alte Neujahr und zugleich Herbst- und Erndtefest und wird als solches noch jetzt in Indien in der zweiten Hälfte des November oder in der ersten des December, — der Normaltag wäre nach dem Obigen der Vollmond des neunten indischen Monats (November bis

1) Vgl. Voyages des Pèler. B. I, 63.
2) Weber „Akad. Vorles." 102.

December) —, festlich begangen, macht jedoch gegenwärtig unter den brahmanischen Festen nicht mehr Epoche, sondern wird durch das über einen Monat später fallende Fest der Wintersolstitien in Schatten gestellt.[1])

Auch den Bekennern des Buddha bezeichnet das Lampenfest den Schluss der Regenzeit, des Varscha, jener Monate geistlicher Sammlung und Zurückgezogenheit, der buddhistischen Fasten, und bildete einst damit zugleich das Ende des alten und den Anfang des neuen Jahres. Noch jetzt eröffnen einzelne buddhistische Nationen mit ihm das Kalenderjahr, so dass der erste Monat von jenem Feste abgerechnet wird. Die Kalmyken bestimmen nach demselben ihr Lebensalter: jeder zählt bei ihnen so viel Jahre, als er Laternenfeste erlebt hat, und wer auch nur einen Tag vor demselben geboren ist, gilt am Festtage selbst schon für einjährig. Es wird auch „das Fest der glücklichen Stunde" benannt, vermuthlich weil es einstiger Jahresanfang war. Jetzt ist es nirgends mehr wirkliches, bürgerliches Neujahrsfest, dessen Feier von allen Buddhisten in einen ihrer Frühlingsmonate verlegt worden, so dass z. B. die Siamesen ihr Neujahr im vierten oder fünften Jahresmonate haben.

Çâkjamuni Buddha soll einer oft erwähnten Legende nach einmal die Regenzeit im Himmel der „Drei und Dreissig" zugebracht haben, um seine dort wiedergeborne Mutter auf den Weg des Heils zu führen, und dann von einem glänzenden Göttergefolge, zwischen Brahmâ und Indra, auf einer Himmelsleiter zu seinen Jüngern herabgestiegen seyn, die ihn im Kreise zahlloser Volksmassen sehnsüchtig bei der Stadt Samkassya erwarteten. Diese Thatsache, die Rückkehr ihres Erlösers aus der Götterregion, feiern die südlichen Verehrer in dem Herbst- und Laternenfeste. Den Lamaisten dagegen gilt dasselbe als der Tag der Himmelfahrt des grossen Doctors und Heiligen Tsongkhava, des Wieder-

1) Dieses letztere, *Uttarayana* oder *Makara-Sankrânti* (gewöhnlich *Pongul*) wird vom 11. bis 13. Januar gefeiert, denn erst in diesen Tagen geht die Sonne nach dem Calcul der Inder in das Zeichen des Steinbocks. H. H. Wilson „Religious Festivals of the Hindus" (Journ. of the Roy. As. Soc. Vol. IX, 64). Da mir die Fortsetzung dieser Abhandlung nicht zu Gebote steht, so weiss ich die Sanskritbezeichnung für das Lampenfest nicht anzugeben. Dubois „Moeurs et instit. des peuples de l'Inde II, 332 nennt es *Divulgiai*.

herstellers der wahren Lehre und Disciplin, des Stifters der rechtgläubigen Kirche der Gelbmützen, — eine Deutung, die jedenfalls sehr neu ist, da der grosse Doctor erst im Jahre 1419 unserer Zeitrechnung gen Himmel gefahren seyn soll.[1])

Es scheint, dass jene uralte oben besprochene Sitte, nach Beendigung der Fasten und geistlichen Uebungen während der Regenmonate religiöse Meetings zu halten, für die Bekenner des Çâkjasohnes Ausgangspunkt zur Feier des Lampenfestes wurde.

In den südlichen Ländern gemahnt noch jetzt die Art, wie es begangen wird, deutlich an jenen Gebrauch, namentlich wie er durch Açôka geworden ist. Noch jetzt werden an demselben die reichlichsten Almosen gegeben, besonders neue Kleidungsstücke an die Priester vertheilt; noch jetzt sammelt sich an keinem andern Tage die Volksmasse so dicht um die Klöster und Tempel. In deren Nähe sind pyramidenförmige Gerüste, mehrere Stockwerke hoch errichtet, von denen herab gepredigt wird und an denen zugleich die Lampen bei der nächtlichen Illumination befestigt werden. Wahrscheinlich sollen diese Gerüste, über denen sich oft noch hohe, gleichfalls mit Lampen behängte Masten erheben, die Himmelsleiter vorstellen, auf welcher der Siegreich-Vollendete zur Erde gestiegen. Man zieht in Processionen dahin und vergegenwärtigt mimisch und dramatisch jenen Aufzug der Götter, welche ihn aus Indra's Himmel herabgeleitet haben.[2])

Die symbolische Beziehung, welche die Legende von der Rückkehr des Wahrhaft-Erschienenen zur Beendigung des Varscha hat, ist leicht zu finden. Wie er selbst einst gleich der Sonne während der Regenzeit den Blicken der Sterblichen entrückt, in der Göt-

1) Cunningham „Ladâk" 367. Huc et Gabet II, 109. Nach anderen Annahmen, z B. Pater O. Ilarion (Erman's Archiv, Vol. XV, 351) wäre Tsongkhava erst 1478 gestorben. Vgl. Klaproth „Fragments Bouddhiques" p. 10.

2) Man vergleiche die Schilderung der Festlichkeit bei Hardy I, 233 mit der, welche Hiouen Ths. 242 flg. von der grossen Versammlung bei Kanodge giebt: At night fireworks were exhibed. An individual who personated a messenger from the dêva-loka was dressed like a chief of the highest rank (entweder der Buddha selbst, oder Mahâ Mâudgaljâjana, der dessen Rückkehr verkündet). On his entrance he was guarded by two persons who were dressed like kings, with crows upon their heads and swords in their hands (wahrscheinlich Indra und Brahmâ) u. s. w., fast genau wie bei dem Chinesen.

terregion verweilt und wie dann am Schlusse derselben, auf Verheissung seiner Wiederkunft, sich die Grosskönige und Fürsten und Völker gleich den Wolken des Himmels geschaart, um ihn festlich zu empfangen, brennend vor Begier, ihn zu sehen, ihm zu opfern und von ihm gesegnet zu werden; so haben sich auch seine Nachfolger, die Träger seines Worts, die Mönche vier — oder nach neuerer Praxis — drei Monate von der Welt gleichsam in höhere Regionen zurückgezogen, um in der Stille der Klöster den Studien, der Andacht und Beschauung zu leben, und so sollen denn auch, wenn der Tag der Rückkehr gekommen ist, die gläubigen Laien dicht gedrängt hinauswallen, um sie zu begrüssen, ihnen mit Geschenken zu huldigen und das Wort des nun in der Person der Geistlichkeit, im Samgha der Welt wiedergegebenen Buddha zu hören. So wiederholt sich das einstige Entschwinden und Wiedererscheinen des Allerherrlichst-Vollendeten alljährlich in der Zurückgezogenheit und Wiederkehr seiner Priester.

Die Singhalesen feiern dieses Fest am Vollmonde des November und es dauert bei ihnen nur einen Tag. In Hinterindien beginnt es um die nämliche Zeit und soll dort früher einen halben Monat in Anspruch genommen haben: noch jetzt währen in Siam die königlichen Processionen acht Tage.[1])

Am bekanntesten ist es in Europa unter dem mongolischen Namen Sullafest (*Ssulla-Ssara*, Lampenfest oder eigentlich Lampenmonat). Die Mongolen und Kalmyken feiern es am 25. ihres mittleren Wintermonats (November—December) und zwar

1) Percivals „Beschreibung der Insel Ceylon" u. s. w. p. 264. Davy 174 u. a. nennen es ***Karttie-Mangalle***, vermuthlich ***Kârtika-Mangala***, d. i. Fest des Monats Kârtika (Oktober-November), wie ein solches schon im Mahâvanso 104 erwähnt wird. Bei Knox 161 heisst es ***Cawtho poujha***; bei Pallegoix I, 251: ***Kathin***, nach dem Kleide (***Kathina***), dass den Talapoinen dargebracht wird; in einem chinesischen Berichte aus dem 13. Jahrhundert über Kambodscha (A. Rémusat Nouv. Mélang. As. I, 123): ***Kia te.*** Ist demnach der Name des Festes ***Kârtika-Mangala*** oder ***Kathina-Mangala***, Kartikamondsfest oder Kleiderfest? oder sind dies zwei verschiedene Feste? Hardy I, 329 nennt es ***Pan-pinkama***, und Low (J. of the Roy. As. Soc. V, 263): ***Akpasa***, die Bedeutung welcher ersteren Bezeichnung ich nicht kenne. Das letztere Wort, welches auch ***Akvasa*** geschrieben wird, heisst vermuthlich „Ende des Vassa" (Varscha).

nur einen Tag, dem aber mehrwöchentliche geistliche Vorbereitungen, Fasten und Gebete vorausgehen.[1])

Die Chinesen haben bekanntlich auch ein Laternenfest und zwar am 15. Tage ihres ersten Monats, doch hat dasselbe keine Beziehung zu dem buddhistischen Kerzenfeste, sondern bildet den Schluss des bürgerlichen Neujahrs, von dem wir jetzt zu sprechen haben.[2])

Das zweite grosse Jahresfest der Buddhisten ist nämlich das Fest des Frühlingsanfanges, das von ihnen zugleich als bürgerliches Neujahr begangen wird. Es sollte vorschriftsmässig vier Monate nach dem Lampenfeste, folglich dem späteren indischen Kalender gemäss auf den Vollmond des ersten Frühlingsmonats (März—April) fallen. Diese Anordnung gilt aber nur noch in den südlichen Ländern, wo es überall im März oder April gefeiert wird. Die Singhalesen nennen es Awurudu-mangalle (Neujahrsfest?), die Siamesen, Burmanen, Peguaner u. s. w. Songkran, Sungkhran u. a., d. h. Sankrânti. Dieser letztere Ausdruck bezeichnet den Eintritt der Sonne in ein Zeichen des Thierkreises, hier natürlich in das des Widders.[3])

Bei den nördlichen Buddhisten fällt es früher.

Die Chinesen haben den Anfang ihres astronomischen Jahres stets vom Wintersolstitium an gerechnet; der Anfang ihres bürgerlichen Jahres dagegen war veränderlich und wurde durch die Willkühr des jedesmaligen Kaisers oder der Dynastie bestimmt. Gegenwärtig beginnt letzteres gegen Ende des Januar oder im Februar.[4]) Ebenso bei den Mongolen und Kalmyken, die übrigens ohne Zweifel längst vor der Bekanntschaft mit der Buddhareligion und dem Chinesenthum ein altes Natur- und Nationalfest

1) Pallas l. c. II, 205 und dessen „Reisen durch verschiedene Provinzen des Russischen Reiches" I. 356. Klaproth I, 207.

2) Wann die Tibetaner das buddhistische Lampenfest feiern, weiss ich nicht. Das p. 360 flg. von Turner (Gesandtschaftsreise u. s. w.) beschriebene ist nicht buddhistisch, sondern das brahmanische Fest der Vorfahren, welches in den October fällt. Dubois II, 329.

3) Davy 168. Sirr II, cap. V. Philalethes „History of Ceylon" 223. Symes 191. La Loubère I, 184. Crawfurd 161, sowie auch Low l. c. identificiren es mit dem chinesischen Laternenfest, obwohl dieses letztere zwei Monate früher fällt.

4) Du Halde III, 362. Timkowski II, 142. Fortune (übersetzt von Himly) p. 110.

am 1. Februar oder vielleicht am Vollmondstage des Februar begingen.[1]) Sie nennen es Zagan, das weisse, oder Zagan Ssara. den Weissmonat. Der tibetanische Kalender soll einen Monat hinter dem chinesischen zurück seyn und daher das Neujahr in die letzten Tage des Februar oder in den März verlegen.[2]) Die Festfeier selbst wird von neueren Reisenden das Blumenfest genannt.[3])

Die weltlichen Gebräuche und Lustbarkeiten, welche sich bei den verschiedenen Völkern an dieses Fest knüpfen, die Gratulationen, Beschenkungen, astronomischen und astrologischen Vornahmen u. dgl. haben wir hier nicht zu beschreiben; es handelt sich hier vielmehr nur um die buddhistisch-kirchliche Weihe und Bedeutung desselben.

Nicht selten wird es als das erste und vornehmste aller buddhistischen Feste gepriesen: es dauert im Süden nur drei, im Norden sieben oder, streng genommen, funfzehn Tage.[4])

Im Feste des Frühlingsanfangs wird ursprünglich und überall der Sieg der Wärme und des Lichts über die Kälte und Finsterniss gefeiert, das ist sein natürlicher Begriff. Auch für die Bekenner Gâutamas ist es ein Siegesfest geblieben: es verherrlicht den Triumph, den der grosse Sieger über die sechs Irrlehrer (*Tîrthyas*) davongetragen hat. Der Wettkampf mit ihnen soll der Legende nach am „ersten Tage der Monderscheinung des ersten Frühlingsmondes" begonnen und bis zum achten gedauert haben; nach anderer Fassung derselben sind zwischen der Herausforderung und dem Tage des Kampfes sieben Tage verstrichen. Dem Siege folgten dann noch sieben Tage des Jubels und der Gastmahle, an denen der Glorreich-Vollendete von den Königen und Grossen Indiens bewirthet wurde.[5]) Wie nun in dieser Legende

1) Hammer „Geschichte der goldenen Horde" 204. Klaproth II, 473. M. Paolo l. c. 306.

2) Nach Huc et Gabet „Souvenirs" etc. II, 366. Das stimmt aber nicht mit Georgi 461, nach welchem das Jahr 1741 in Tibet mit dem 16. Februar anhob. Auch in Ladakh entspricht der erste Monat unserem Januar-Februar. Cunningham 396.

3) Huc et Gabet II, 95.

4) Pallegoix I, 249. Low „On the gouvernement of Siam" in den As. Res. XX, 251. Pallas „Nachrichten" u. s. w. II, 190 flg

5) Der Weise und der Thor 78 flg. Vgl. Bergmann III, 166 u. IV, 323 flg. Huc „Empire Chinois" II, 201.

der Kampf des Buddhismus gegen das Brahmanenthum und gegen die falschen Lehren überhaupt symbolisirt erscheint, so wird jenes Fest zugleich zum Siegesfest der streitenden und triumphirenden Kirche, welche die Verheissung hat, alle Ungläubigen und Ketzer zu überwinden, das allein wahre Dogma, den Dharma allen Wesen zu predigen, dadurch das Böse in den tausend mal tausend Welten zu vertilgen und das Reich des Fürsten dieser Welt (des *Mâra*), der zugleich der Vater aller Ketzerei und Heterodoxie ist, zu zerstören.

Die meisten jener Cärimonien und Festlichkeiten, die sich anfänglich blos auf den Anfang des Jahres und des Frühlings bezogen und als solche eine natürliche, physikalische Bedeutung haben, gewinnen hierdurch einen ethischen Sinn, indem sie den Sieg des Religionsstifters und seiner Kirche über ihre Widersacher darstellen und verherrlichen. So z. B. die Ringspiele, die an jenen Tagen gehalten werden; so die mimischen und scenischen Aufführungen, wie sie Symes zu Pegu sah, z. B. die Vorstellung von Ramas Sieg über den Ravana, welcher Sieg ja auch vom brahmanischen Standpunkte als Sieg des guten Princips über das böse gefasst werden kann; so in ihrer Art auch die carnevalsartige Ausgelassenheit und die Trunkenheit der Priester, die damit gerechtfertigt wird, dass der Tradition nach der Büsser der Çâkja aus Freude über seinen Triumph und die dadurch bewirkte Bekehrung unzähliger Menschen und Götter sich acht Tage lang weltlichen Ergötzungen überlassen habe.[1]) Die Singhalesen, so scheint es, bringen auch vorzugsweise dieses Fest mit den angeblichen Besuchen des Buddha auf ihrer Insel und der Unterwerfung der bösen Geister (*Iaxas*) in Verbindung, denn gerade in den Monaten März und April sollen die häufigsten Pilgerungen auf den Adamspik und zu dem Bôdhibaume bei Anurâdhâpura statt finden. Die

1) Nach Huc et Gabet „Souvenirs" l. c. ist der 15. Tag, als der Schluss, der festlichste von allen; ebenso in China, wo er eben als Laternenfest gefeiert wird. Grosier II, 260. Hausmann II, 49. In Tibet, wenigstens in Lhassa, wird mit dem Neujahrfeste noch die Feier des sogenannten *Lhassa-Moru* verbunden, welche Tsonghkava, ohne Zweifel zum Andenken des Sieges der rechtgläubigen Kirche über die ketzerischen Rothmützen, gestiftet haben soll. Huc et Gabet II, 366. Georgi 212 u. 322 nennt sie *Monla*. Zu dem Ende versammeln sich die Lamen der ganzen Provinz in Lhassa, um nach dem Kloster *Moru* oder *Monla*, wie es Georgi nennt, im Mittelpunkte der heiligen Stadt, zu wallfahrten.

Lamaisten halten an demselben eigene Gebete für die Ketzer und Ungläubigen und deren Bekehrung.

Schon oben, in der Lebensgeschichte Çâkjamunis, ist angemerkt worden, dass über den Termin des dritten grossen Jahresfestes der buddhistischen Kirche, nämlich des Empfängniss- oder Geburtstages ihres Stifters, früh gestritten worden sey und auch jetzt keine Einheit herrsche, nicht blos wegen der Abweichungen in der Bestimmung des Jahresanfangs, sondern auch weil diese die Empfängniss, jene die Geburt als die entscheidende Thatsache ansahen u. s. w. Ueberwiegend hat sich jedoch hierbei die Ansicht geltend gemacht, dass dieses Fest der wonnigsten Zeit des Jahres, der vollsten duftigsten Lenzesblüthe entsprechen müsse.

Nicht selten wird in den Quellen, selbst in den heiligen Büchern, der Vollmond des Monats Vâiçâkha (April—Mai) als der Empfängniss-, aber auch als der Geburtstag des Çâkjasohnes angegeben.[1]) Damit im Ganzen übereinstimmend, feierte man denselben zu Anfang des 5ten Jahrhunderts unserer Aera in Hindustan, nach chinesischer Berechnung, am 8ten Tage des 4ten Monats; so sah es Fa hian zu Pâtaliputtra.[2]) Das Bild der Buddha's wurde dabei auf grossen vierrädrigen Wagen umhergefahren, daran schlossen sich theatralische Darstellungen, Wettkämpfe, nächtliche Illumination u. dgl. Die südlichen Buddhisten haben noch jetzt jenes Fest ebenfalls im Mai, wenigstens haben sie einen Festtag in diesem Monat, und dass derselbe als Empfängniss- oder Geburtstag des Buddha begangen werde, darf man wohl daraus schliessen, dass vorzüglich an diesem Tage, was auch bei den Lamaisten der Fall ist, die Priesterweihe ertheilt wird.[3]) Doch tritt er hier bei weitem nicht so hervor, wie im Norden. Namentlich scheint er auf Ceylon mehr und mehr durch das grosse Vischnufest, das daselbst als politisches und Nationalfest vom Neumond des Juli bis

1) Auch wohl als der Tag, an welchem er die Buddhaschaft erlangte, und als Tag des Nirvâna.

2) Foe K. K. 253. Klaproth bestimmt dies als einen Tag aus der ersten Hälfte des Mai.

3) Sirr l. c. In Siam heisst das Fest *Visakhabuxa* (*Vâiçâkhapûdschâ*) und wird am 15. Tage des 6. Monats (der erste Monat in Siam ist November-December) gefeiert. Pallegoix l. c. Es wird, als *Vêsâkha*, schon im Mahâvanso p. 196, 212, 234 u. a. erwähnt.

zum Vollmond gefeiert wird, verdunkelt und zuletzt von diesem absorbirt zu seyn. So wissen wir z. B., dass erst der König Kirtisri (von 1747—1780) angeordnet hat, dass der heilige Zahn, der früher am Neujahrstage oder am Geburtstage des Buddha öffentlich ausgestellt wurde, die glänzende Procession an jenem grossen Götterfeste verherrlichen helfe.[1])

Auch im eigentlichen China wird das Geburtsfest Çâkjamunis, das hier ebenfalls in den Mai zu fallen pflegt, von ihm zu nahe liegenden, nationalen Feierlichkeiten, namentlich dem Feste des Ackerbaus überstrahlt.[2])

Dagegen feiern es die Mongolen und Wolgakalmyken mit grossem geistlichen und weltlichen Gepränge, doch zu verschiedenen Zeiten, diese nämlich vom 8ten bis 15ten ihres ersten Sommermonats (April—Mai), jene dagegen erst im Juni oder Juli und zwar nur fünf Tage lang. Der Grund dieser Differenz ist wahrscheinlich der, dass die Kalmyken dasselbe mit ihrem altheidnischen Frühlingsfeste der Stutenmelke, die Mongolen aber mit dem sommerlichen Feste der Heerdenweihe in Verbindung gebracht haben. Beide nennen es Uerüs oder Uerüs Ssara, „den Monat der Gnade.“ Das Charakteristische der Feier bei ihnen sind ausser dem Gottesdienste die Ordination der Gethsuln und Gelonge, die Ringspiele und das Wettrennen.[3])

1) Davy 172. Zu Fa hians Zeit wurde derselbe gewöhnlich im dritten (chinesischen) Monate, also wahrscheinlich am Neujahrfeste in Procession umhergetragen (Foe K. K. 334). Die Engländer haben ihn, wie oben bemerkt, nach der Eroberung von Kandy nur zweimal ausgestellt, im März und Mai, vermuthlich also am Neujahrs- und am Empfängnissfeste.

2) Im chinesischen Staatskalender wird unter den Festtagen des Mai der heilige Geburtstag des Çâkjabüssers aufgeführt. Im Jahre 1829 fiel er auf den 10. Mai. Neumann in der „Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes“ III, 113.

3) Pallas II, 198. Bergmann I, 60. 86. III, 171—175. Lepechin „Tagebuch der Reise“ etc. nennt es, B. I, 294, bei den Kalmyken *Saga Ssara*, wahrscheinlich *Çakja Ssara*. Dass die Tibetaner es feiern, versteht sich von selbst — es ist eins ihrer vier grossen Jahresfeste, und wird von ihnen (nach Pallas) *Ngabizenga* benannt —; wann sie es aber feiern, ist, so viel ich weiss, noch von keinem der wenigen Reisenden, die das Land des Schnees betreten haben, angemerkt worden. Ich vermuthe aus Georgi 249, da der Todestag und Empfängnisstag Çâkjamunis so oft auf den nämlichen Jahrestag verlegt werden, den 15. des dritten Monats (nach seiner Rechnung Anfang Mai).

Dies die drei grossen Feste der buddhistischen Kirche, von denen, wie man sieht, hinsichts der Jahresepochen, das erstere etwa unsern Weihnachten, das zweite den Ostern, das dritte den Pfingsten entspricht.

Von diesem letztern hat sich vielleicht ein viertes abgezweigt, das zu demselben in naher Beziehung zu stehen scheint und ihm nach kurzem Zwischenraume folgt, — das Bilderfest. Als der Chinese Fa hian auf seiner Reise nach Indien in Khotan verweilte, wurde daselbst vom 1sten bis zum 15ten des vierten (chinesischen) Monats ein Fest begangen, das er die „Bilderprocession" nennt. Das Bild des Buddha ward dabei auf einen vierrädrigen Wagen gestellt, zwei Bôdhisattvas zu seiner Seite und hinter ihnen die Bilder der Götter: so wurde es feierlich eingeholt und durch die festlich geschmückten Strassen gefahren.[1]) Die Schilderung, welche er uns von demselben giebt, und die Jahreszeit, in welcher er es feiern sah, machen es höchst wahrscheinlich, dass der genannte Pilger hier das nämliche Fest beschreibt, welches er wenige Jahre später zu Pâtaliputtra mitmachte, das Empfängniss- oder Geburtsfest Çâkjamunis. Wie dem aber auch sey, gegenwärtig haben die Kalmyken und wie man voraussetzen darf, alle Lamaisten ein „Bilderfest," die Nachfeier des Uerüs, die von jenen ersteren stets im Anfang des Juni,[2]) von den Mongolen, wie es scheint, im Juli[3]) abgehalten und bei welcher die Bilder der Götter auf Gerüsten neben dem Buddhabilde aufgestellt und dieses im feierlichsten Momente enthüllt wird. Welche buddhistische Bedeutung dem Feste zukommt, ist völlig unbekannt;[4]) indess darf man an-

1) Foe K. K. 17. A. Rémusat „Histoire de la ville de Khotan" 12 flg.

2) Bergmann I, 115 flg. III, 175 flg.

3) Ich entnehme dies freilich nur aus Timkowski I, 115, weiss übrigens wohl, dass die dort beschriebenen Feierlichkeiten grösstentheils solche sind, die zum Uerüsfeste gehören. Doch kann der blosse Uerüs, ohne Bilderfest, nicht immer in den Juli fallen.

4) Zwick und Schill „Reise von Sarepta in verschiedene Kalmykenhorden" p. 119: „Am 11. Juni feierten die Kalmyken einen grossen Festtag, dessen Bedeutung wir nicht näher erfahren konnten. Einige behaupteten, es sey der Gedächtnisstag der Herabkunft Schagdschamunis." Dies die einzige Nachricht, die ich darüber gefunden. Da das Uerüsfest bei den Kalmyken nie so spät fallen kann, so ist hier nicht von der Empfängniss Çâkjamunis, sondern von dessen Herabsenkung aus Tuschita, welche der Empfängniss vorausging, die Rede.

nehmen, dass in ihm die Erinnerung an ein Ereigniss festgehalten wird, welches der dem Geburtstage des Religionsstifters auf dem Fuss gefolgt ist, wie man in Siam und Kambodscha ein Fest „der Taufe des Buddha“ feiert und anscheinend mit dem Geburtstage des Buddha in Verbindung setzt.[1]) Wir haben oben erzählt, wie der Çâkjaprinz wenige Tage nach seiner Geburt auf den Antrag seiner Tante Pradschâpatî Gâutamî unter grossem Gepränge in den Tempel der Götter geführt wird und wie bei seinem Eintritt diese sämmtlich aufstehen und sich tief vor ihm verneigen. Vergleichen wir die Schilderung der betreffenden Scene in seiner Lebensbeschreibung[2]) mit der Feier des Bilderfestes, so wird es nicht unwahrscheinlich, dass jene so bedeutsame Scene und in ihr zugleich die Superiorität des Buddha über alle Götter im Bilderfeste vergegenwärtigt wird.

Nach der früher gegebenen Dreitheilung des buddhistischen Kirchenjahres sollte eigentlich ein Epoche machendes Fest unmittelbar vor den Anfang des Varscha, auf den 15ten oder 16ten des fünften Monats (Juli—August) fallen und in Hinterindien hat man wirklich dieses Fest,[3]) das in den nördlichen Ländern, wo es keine eigentlich ausschliessliche Regenzeit giebt, ganz weggefallen und auf Ceylon ebenfalls mit dem grossen Julifeste des Vischnu verschmolzen zu seyn scheint.

Noch hat sich bei einzelnen buddhistischen Nationen ein Fest der Fluss- oder Wasserweihe erhalten. Es ist augenscheinlich nicht buddhistischen Ursprungs, sondern ein altes Naturfest des Schamanismus, da bei demselben den Geistern der Ströme und Seen Spenden dargebracht werden u. s. w. Wir finden es z. B. in Siam und bei den Kalmyken,[4]) und dasselbe ist vielleicht aus der mongolischen in die russische Religion übergegangen, so dass jetzt bei der Newaweihe der Metropolit von Petersburg die Stelle des einstigen Schamanen vertritt.

Den Abschluss und Schlussstein des äusseren öffentlichen Cultus bilden die kirchlichen Versammlungen, oder wie sie buddhistisch heissen, die grossen Versammlungen der Be-

1) La Loubère I, 447. A. Rémusat N. Mél. As. I, 124.

2) Rgya tscher rol pa p. 113 flg.

3) Es heisst *Khao-vasa* (Anfang des Varscha?). Pallegoix l. c. und Low Journ. of the As. Soc. V, 263.

4) Pallegoix und Bergmann l. c.

freiung (*Môkscha mahâparischad*).[1] Natürlich sind sie auch ursprünglich nur eine Disciplinareinrichtung, aber wir wissen ja, dass in der Buddhareligion der ganze Cultus lediglich ein Ausfluss der Disciplin ist.

Wir erinnern uns, dass Çâkjamuni seinen Jüngern geboten haben soll, häufige und zahlreiche Zusammenkünfte zu halten und dass schon in der nomadischen Urzeit des Ordens, vor dem Beginn des stätigen Klosterlebens, sich die Bhixu namentlich am Schlusse der Regenzeit, die sie damals noch in den Behausungen der Familienväter zubrachten, zu versammeln pflegten, um zu beichten, sich gegenseitig über das Gesetz des Heils zu befragen u. s. w. Diese Sitte wurde durch Dharmâçôka zur gesetzlichen, kirchlichen Institution und hat sich in Indien bis zum Untergang des Buddhismus daselbst und in veränderter Form bis auf den heutigen Tag in den meisten buddhistischen Ländern erhalten.

Der Zweck dieser Versammlungen, wie sie nach Açôkas Zeit von den indischen Königen berufen wurden, war wesentlich ein doppelter. Einerseits trat die Geistlichkeit zu Colloquien und Disputationen über das Dogma zusammen: es wurden Prüfungen und Katechisationen angestellt, gelehrte Wettkämpfe ausgefochten, über orthodoxe und heterodoxe Ansichten entschieden, Promotionen vorgenommen u. dgl., mit einem Worte diese Versammlungen vertraten die Stelle der regelmässigen Synoden, durch welche ganz besonders der Zusammenhang zwischen den einzelnen Klöstern eines Reiches erhalten und die Einheit des Ordens repräsentirt ward.[2] Andrerseits wurden die Laien zu denselben herangezogen, Gesetzvorlesungen und Predigten für sie veranstaltet, allgemeine Beichte abgenommen und endlich die ganze Cärimonie mit Spenden und Almosenaustheilungen beschlossen, die zuletzt zur Hauptsache wurden.

Es gab jährliche und fünfjährliche „Versammlungen der Befreiung.“ Beide bezeichneten den Beschluss eines Zeitenkreises und die Eröffnung eines neuen, in welchen das ganze Volk rein und entsühnt eintreten sollte. Mit den ersteren schloss das be-

1) Chinesisch *Wu tsche ta hoeï.*

2) Ausserordentliche Conferenzen zu Besprechungen über Lehre und Disciplin wurden, wie wir schon wissen (S. p. 396), von hochgestellten Geistlichen und gelehrten Doctoren berufen.

treffende Kirchenjahr, mit den andern das Lustrum. Die letzteren, Pantschavarscha oder Pantschavarschika genannt, sind zugleich mit dem fünfjährigen Cyclus, nach dem noch jetzt alle buddhistischen Völker rechnen, erst von Açôka eingeführt worden.[1]) Sie wurden gewöhnlich im Herbst, aber auch in anderen Jahreszeiten, namentlich im Frühling, mit ausserordentlicher Pracht und Freigebigkeit abgehalten. Der erste, welcher sie uns beschrieben hat, ist der Chinese Fa hian. „Zu der festgesetzten Zeit,“ sagt er, „ladet man von allen Seiten die Samanäer ein. Sie kommen alle und schaaren sich wie die Wolken des Himmels, mit Feierlichkeit und Würde. Da, wo sie Platz nehmen, werden Vorhänge, Flaggen, Baldachine angebracht. Man errichtet einen Thron, der mit gold- und silbergestickten Lotusblumen und seidenen Stoffen verziert ist, und in dessen Hintergrunde werden elegante Sitze aufgestellt. Der König und seine Beamten verrichten hier dem Gesetze gemäss ihre Andacht. Das dauert einen, oder zwei, oder drei Monate: gewöhnlich findet die Feier im Frühling statt. Wenn der König die Versammlung aufgehoben hat, so ermahnt er seine Officiere, dass auch sie ihrerseits ihre Andacht verrichten, und einige verwenden darauf einen Tag, andere zwei, drei oder fünf Tage. Wenn jedermann seine Andacht verrichtet hat, so verschenkt der König das Pferd, welches er geritten, seinen Sattel und Zaum: desgleichen die Pferde der vornehmsten Staatsbeamten und anderer Personen von Stande, ferner alle Arten von Wollenstoffen und Kostbarkeiten, überhaupt Alles, was die Samanäer nöthig haben. Sämmtliche Beamten übernehmen Gelübde und bringen Almosen: hinterher kauft man die geschenkten Gegenstände den Geistlichen wieder ab.“[2]) So in dem armen und kalten Baltistan (*Kie tscha*). Um noch vieles glänzender wurde einst jene fünfjährige Festlichkeit in Mittelindien selbst begangen, namentlich auf der geheiligten Ebene am Zusammenfluss der Jamunâ und Gangâ, doch waren sie im siebenten Jahrhundert, aus welchem die Schilderungen stammen, die wir von ihnen besitzen, kein ausschliesslich buddhistisches Institut mehr und hatten kaum noch einen andern Zweck, als Almosenvertheilungen. „Oestlich von

1) Ein Edict, welches sich darauf bezieht, Lotus 683.

2) Foe K. K. 26. Er nennt die fünfjährliche Versammlung *Pan tsche yue sse*.

der Hauptstadt" (*Prayâga*, jetzt Allahabad), berichtet Hiouen Thsang, „ist eine lachende und erhabene, ungefähr 10 Li breite Ebene. Seit den ältesten Zeiten bis auf unsere Tage haben die Könige und vornehmen Herren nie ermangelt, sich dahin zu begeben, wenn sie Almosen spenden wollen, und dort vertheilen sie Unterstützungen ohne Zahl. Deshalb nennt man dieselbe „das grosse Almosenfeld." Gegenwärtig streut der König Çîlâditya nach dem Beispiele seiner königlichen Ahnen unermessliche Wohlthaten aus. Die Reichthümer, welche er in einem Zeitraume von fünf Jahren aufgehäuft, die Kostbarkeiten, welche er gesammelt hat, vertheilt er an einem einzigen Tage auf der „Ebene der Almosen." Zuerst errichtete er eine grosse, reich verzierte Statue des Buddha und opferte ihr die werthvollsten und schönsten Kleinodien; zum zweiten gab er den Klostergeistlichen ähnliche Geschenke; zum dritten der anwesenden Menge (der nicht stationairen Geistlichen(?); viertens denjenigen, die sich durch überlegene Talente, gründliche Bildung, ausgebreitete Kenntnisse und ungewöhnliche Fassungskraft auszeichneten; fünftens den Brahmanenschülern, welche die Wege der Welt meidend, in der Einsamkeit lebten; sechstens den Wittwern, Wittwen, Waisen, Familienlosen, Armen und Bettlern. In dieser Stufenfolge vertheilte er eine unendliche Menge von Kostbarkeiten und köstlichen Speisen. Nachdem er seinen Schatz geleert, auch alle seine Kleider vertheilt, verschenkte er die grosse Perle, die seinen Haarschmuck krönte und die Halsbänder, welche er trug. Nachdem er dies Alles als Almosen gespendet, rief er aus: Welches Glück! all' diese Reichthümer, die ich besessen, sind in einem Schatze geborgen, der fester ist, als Diamant." [1]) Derselbe Reisende meldet an einer andern Stelle über den genannten Herrscher: „Alle fünf Jahre berief er eine grosse Versammlung der Befreiung. Er erschöpfte den Schatz und die Magazine des Staates, um allen Menschen Gutes zu thun. Er behielt nur seine Waffen, die sich nicht dazu eigneten, als Gabe dargebracht zu werden. In jedem Jahre versammelte er die Samanäer der verschiedenen Königreiche. Er schmückte reichlich den „Lehrstuhl des Gesetzes" und liess

1) Voy. des Pél. Bouddh. 280. Die Schilderung der nämlichen Versammlung viel detaillirter, und nicht ohne bedeutende Abweichungen Hiouen Ths. 252 flg.

in grosser Anzahl „Sitze der Auslegung“ herumstellen.[1]) Dann liess er die Geistlichen discutiren und urtheilte über ihre Stärke und Schwäche.[2])

Ob noch jetzt irgendwo in einem buddhistischen Lande der Schluss des fünfjährigen Cyclus und der Beginn des neuen durch eine derartige religiöse Feier der Beichte, Sühne und Almosen begangen und bezeichnet werden, weiss ich nicht zu sagen. Die jährlichen „Versammlungen der Befreiung“ scheinen sich gegenwärtig auf Ceylon und in Hinterindien darauf zu beschränken, dass am Schlusse der Regenzeit das Volk sich um die Klöster schaart, reichliche Gaben spendet und auf freiem Felde die Predigt hört. Daselbst werden auch alljährlich einmal die Geistlichen von ihrem Bischofe zusammenberufen und in der Lehre geprüft.[3]) Das nämliche geschah einst in Ladakh im Frühling, jetzt geschieht es im Sommer; die versammelten Lamas werden mit Geschenken entlassen. Was in Tibet und in der Mongolei von jener Einrichtung übrig geblieben ist, scheint mit der Feier des Lampenfestes oder des Neujahrs zusammenzufallen.[4])

Neben dem öffentlichen Cultus geht natürlich auch in der buddhistischen Kirche ein privater, ein Familiencultus, durch welchen ja überall mehr als durch den öffentlichen, die Laien an den Clerus gekettet und von ihm beherrscht werden. Denn der Einfluss und die Macht jeder Kirche beruht am wesentlichsten darauf, dass die in der natürlichen Entwickelung und im Leben

1) D. h. er errichtete eine Kanzel (*Dharmasana*) für den Redner, der das Gesetz lehren sollte, und liess ringsum Sessel für diejenigen aufstellen, die an der Auslegung und Erklärung des Textes Theil nehmen sollten.

2) Voy. des Pél. Bouddh. 252. Andere, theils zum Zweck der Beichte und Gabenspendung, theils der Discussion und Disputation berufene Versammlungen, sowohl jährliche, wie fünfjährliche, findet man erwähnt und beschrieben ibd. 38, 41, 78, 256 und Hiouen Ths. 113, 121, 205, 242 flg., 374, 392.

3) Davy 223. Pallegoix II, 27. Der geistlichen Conferenzen auf Ceylon erwähnen die beiden arabischen Kaufleute, die im 9. Jahrhundert die Insel besuchten. Reinaud „Mémoire sur l'Inde“ 232.

4) In Tibet begeben sich z. B. am Jahresschluss die Lamen der Provinzialklöster nach der Hauptstadt, um an der grossen Jubelprocession des Neujahrsfestes Theil zu nehmen, durch die vielleicht jetzt dort die alte „Versammlung der Befreiung“ repräsentirt wird.

des Einzelnen und der Familie Epoche machenden Ereignisse unter deren Vormundschaft gestellt sind. Nun besteht zwar nirgends in der Buddhistenheit ein polizeilicher Zwang, dass der Priester zu ihnen herangezogen werden müsse; indess sorgt, wie gesagt, der Glaube dafür, dass es in den meisten Fällen geschieht, ja die weltlichen Bekenner des Çâkjasohnes, wenigstens die Lamaisten, nehmen den Beistand und Segen der Geistlichkeit in Familienangelegenheiten noch häufiger in Anspruch, als selbst die Katholiken. Der gläubige Buddhist hat seinen geistlichen Vater, seinen Gewissensrath, dem er privatim beichtet und die Seelsorge für seine Familie überlässt. Der Priester fungirt bei der Geburt oder der Namengebung der Kinder, desgleichen bei der Pubertätserklärung, dem „Haarabschneiden," wie man in Hinterindien sagt, bei Vermählungen, obgleich in allen buddhistischen Staaten die Schliessung der Ehe nur als ein Civilact betrachtet wird; ferner am Sterbebett, bei Leichenbegängnissen, ja seine Wirksamkeit erstreckt sich über das Grab hinaus: er hält Gebete für die glückliche Wiedergeburt der Verstorbenen, er liest Seelenmessen. Ausserdem treiben die geistlichen Söhne des Buddha überall die Medicin, brauchen also ihren Einfluss in den Familien nicht, wie in christlichen Landen, mit dem Hausarzt zu theilen; in Tibet, China, in der Mongolei, kurz im ganzen Norden sind sie zugleich Wahrsager, Astrologen, auch wohl Geisterbeschwörer und Zauberer.[1]) Nimmt man nun dazu, dass, wie oben erwähnt, in Hinterindien der Unterricht ganz in den Händen den Talapoinen ist, dass, wenigstens in Siam, jedes männliche Individuum, selbst die Prinzen auf einige Zeit die Tonsur nehmen und ins Kloster gehen, und

1) Georgi 448 flg. Pallegoix I, 224, 231. Davy 291. Sangermano 136 u. a. In Kambodscha übte der buddhistische Geistliche früher sogar die Function der Entjungferung. A. Rémusat N. Mélang. As. I, 116 u. 151: „Deinde virginitatem sacerdos auffert digito, quo et frontem subinde rubra macula notat. — Sunt qui sacerdotem puellae, pleno coitu misceri asserant, alii contra contendunt." Die Seelenmessen sind bei den Lamaisten so an der Tagesordnung, dass sie selbst wohl für die Seelen verstorbener Thiere angestellt werden sollen. Pallas II, 73: „Herr Jährig ist Zeuge gewesen, dass ein alter Soongarischer Lama einem sehr an ihn gewöhnten und klugen Hunde, der endlich von einem Fremden durch den Leib geschossen, sterbend noch bis vor die Füsse seines Herrn gelaufen kam, auf eigene Kosten, als einer ganz besonderen und ausgezeichneten Seele, die gewöhnliche Seelenmesse hat halten lassen."

dass andrerseits der Lamaismus sich so recrutirt, dass aus jeder Familie, die mehrere Söhne hat, stets einer in den geistlichen Stand tritt, so wird man sich nicht wundern, dass die Herrschaft der buddhistischen Bettelmönche über die Laien, ungeachtet es der polizeilichen Basis oft ganz entbehrt, eine weit und tief greifende und von den Sendboten fremder Religionen schwer zu erschütternde ist.[1])

So weit vom äusseren Cultus. Es giebt aber auch einen innern Cultus, an dem der Weltliche, der Familiensohn, nur ausnahmsweise Theil zu nehmen berufen ist, der vielmehr fast nur der höheren Geistlichkeit obliegt, — der Cultus der Beschauung.

Die Beschauung.

Die Beschauung ist der Gipfel des geistlichen Lebens und Thuns, der Schlussstein der Disciplin; denn sie allein führt in letzter Instanz zum Ziele, zur Befreiung. Enthaltsamkeit, Geduld, Energie und die sonstigen buddhistischen Tugenden sind nur ihre Grundlagen, ihre Voraussetzungen, leiten zu ihr hin und laufen zuletzt in ihr, als ihrer Spitze, zusammen. Hierin stimmen im Allgemeinen Brahmanismus und Buddhismus überein, und der letztere

1) „Schwerlich," sagt z. B. Pallas II, 249, „ist eine Nation in der Welt, die durch Aberglauben und Religionsgebräuche so völlig zum Sclavengehorsam gegen ihre Pfaffen gewöhnt, und so vollkommen in allen Perioden des Lebens und bis in den Tod von deren Willkühr abhängig wäre, als die mongolische. Alles, was die katholischen Pfaffen in den finstern Zeiten des Aberglaubens über die unwissende Menge geübt haben, kommt damit in keinen Vergleich. Von der Geburt an kann der Kalmyke und Mongole in keiner ausserordentlichen Begebenheit des Lebens ohne den Rath und die geistliche Hülfe der Pfaffen sich beruhigen, und noch im Tode müssen die Pfaffen um Unterricht gebeten werden, wie und mit was für Gaukeleien die Leiche bestattet, und von den nächsten Verwandten dieses oder jenes drohende Unglück abgewendet werden soll." — Das gilt in etwas geringerm Grade auch von den Tibetanern und allen Lamaisten, mit noch grösserer Einschränkung von den Singhalesen und hinterindischen Nationen.

kann in diesem Punkte seine Herkunft aus der brahmanischen Ascese am wenigsten verleugnen; dagegen unterscheiden sich beide in ihrer Theorie und Praxis der Beschaulichkeit in einigen sehr wesentlichen Beziehungen. Einerseits nämlich verwirft der Buddhismus grundsätzlich jene äusserlichen, mechanischen, oft qualvollen Mittel, welche der brahmanische Selbstpeiniger anwendet, um seine Andacht zu schärfen und zu concentriren;[1]) andererseits verfolgt er einen entgegengesetzten Zweck. Der brahmanische Büsser sucht nämlich in der Ekstase Vereinigung mit Gott, der Sânkhjaphilosoph Isolirung der Seele von der Natur, der Jünger Çâkjamunis Auslöschung der Ichheit. Für uns kommt das freilich auf Eins hinaus.

Die Worte, mit welchen im Buddhismus die abgezogene, tiefe Meditation am gewöhnlichsten benannt wird, sind Samâdhi, dem das deutsche „Sammlung“ am nächsten kommen möchte, und Dhyâna, „Beschauung.“[2]) Beide bezeichnen sowohl den Act, wie das Resultat der Contemplation, sowohl Betrachtung, Versenkung, wie Geistesstille, elkstastisches Schauen, Verzückung; beide werden wechselweise oft einander untergeordnet und bisweilen mit einander verbunden.

Die buddhistische Beschauung ist gleich der brahmanischen in ihrem Grunde lediglich Abstraction, Rückzug aus der Welt der Erscheinung und Täuschung, Reinigung des Herzens vom Verlangen, Lossagung von jeder Bestimmtheit des Willens, der Vorstellung und des Denkens, die zuletzt zur vollkommenen Leerheit und Apathie, zum Nicht-Wollen, Nicht-Empfinden, Nicht-Denken hinaufträgt. Sie wird wohl mit einem Feuer verglichen, das die Begier und das denkende Princip, kurz die Wurzeln der Anhänglichkeit an die Existenz ausbrennt. „Die wahre Natur des Wissens, welches die zerstörenden Leidenschaften abthut, die löb-

1) Einiges davon ist jedoch auch in die buddhistische Ascese übergegangen. Vgl. Hardy I, 252 flg.

2) Turnour in Glossar zum Mahâvanso erklärt *Samâdhi* durch „meditative abstraction,“ from the root dhara to bear or endure. Burnouf zum Lotus 799 nach Clough: „l'empire qu'on exerce sur soi-même,“ „la possession (sam-âdhâ) de soi-même,“ und zwar im moralischen, wie im meditativen Sinne. Er übersetzt immer *Samâdhi* durch „meditation“ und *Dhyâna* durch „contemplation.“

lichen Tugenden zur Vollendung bringt, die herabwürdigenden Sinnenanschauungen vertreibt, Freuden und Schmerzen verdorren macht, die nicht getadelten fehllosen Lebensweisen entfaltet und Alles zum Aufhören bringt — ist die Festigkeit der Beshauung."[1])

Die bekannteste und wichtigste Theorie in diesem dunklen, unerquicklichen und unserer westlichen Anschauung fern liegenden Capitel ist die schon oben erwähnte von den vier Stufen des Dhyâna, die bis zu jener Höhe emporführen, wo man nichts mehr hört und sieht, nichts empfindet und denkt und schon bei Leibes Leben den Vorschmack am Nirvâna geniesst. Der Stifter der Lehre hat der Legende nach dieselben dreimal durchgemacht, zuerst als Kind bei dem „Pflügefest," das zweite Mal in der Nacht vor seiner Erhöhung zum Buddha, das dritte Mal bei seinem Verscheiden unweit Kuçinagara;[2]) niemand kann Archat werden, niemand sterbend in Nirvâna eingehen, ohne sie durchgemacht zu haben.

Der Ascet richtet seinen Geist auf einen Punkt und nachdem er ihn so fixirt hat, erreicht er die erste Stufe der Beschauung, welche das Vergnügen der Befriedigung ist, die aus der Unterscheidung entsteht und vom Raisonnement und Urtheil begleitet ist. Er ist frei von Begier, frei von den Bedingungen der Sünde und des Lasters.

Durch die Unterdrückung dessen, was von Urtheil und Raisonnement begleitet ist, durch die innere Ruhe, durch die Zurückführung seines Geistes zur Einheit, gelangt er zur zweiten Stufe der Beschauung, welche das Vergnügen der Befriedigung ist, die aus der Meditation erwächst und vom Raisonnement und Urtheil befreit ist.

Auf der dritten schwindet das Vergnügen dieser Befriedigung, es bleibt nur ein unbesimmtes, dunkles Gefühl körperlichen Wohlbehagens; Indifferenz, Gedächtniss und Selbstbewusstseyn fangen an, ihm aufzugehen.

Auf der vierten nimmt auch das Gefühl physischen Wohlbehagens Abschied, die früheren Eindrücke von Freude und Schmerz

1) Graul „Tamulische Bibliothek" in der Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft VIII, p. 725, § 31.

2) Rgya tscher rol pa 125 und 328. Journ. of the As. Soc. of Beng. VII, 1008.

sind verloschen, die Vollendung der Indifferenz und des Gedächtnisses gewonnen.[1])

Also die charakteristischen Merkmale des ersten Stadiums, des ersten, untersten Dhyâna sind das Vergnügen der Unterscheidung, Raisonnement und Urtheil; des zweiten Zurückführung des Geistes zur Ruhe, zur Einheit und die Wonne der Meditation; des dritten — ausser der Empfindung physischen Wohlbehagens — Indifferenz, Gedächtniss und Selbstbewusstseyn; des vierten Vollendung dieser letzteren Eigenschaften.

Wie wir uns das zu denken haben, ist hinsichts der beiden ersten Stufen leicht zu sagen. Der Samanäer, der sich in Beschauung versenkt, beginnt im ersten Stadium seinen Rückzug aus der sinnlichen Welt; er ist mit seinen Gedanken noch in der Zerstreutheit, in der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge und ihrer Merkmale und Kennzeichen befangen: er unterscheidet, reflectirt und urtheilt noch, ist noch innerhalb der Schranken des sogenannten endlichen, bestimmten Denkens und freut sich dieses endlichen Erkennens. Auf der zweiten Stufe concentrirt er seinen Geist zur Einheit, zur Sammlung, zu jener ungebrochenen, von Verschiedenheit nicht mehr getrübten Meditation und Intuition, welche dem reinen Lichte verglichen wird. Im ersten Dhyâna ist sein Geist wie ein Meer, das Wellen schlägt, im zweiten tritt Meeresstille ein; dort freut er sich seiner discursiven Erkenntniss, hier geniesst er die Wonne intellectueller Anschauung, in welcher jeder Unterschied, jede Besonderheit aufhört. Dass ferner im dritten die Indifferenz anhebt, im vierten sich vollendet, so dass die früheren Eindrücke von Freude und Schmerz gänzlich erloschen sind, kann uns nicht wundern; wie aber ist es zu verstehen, dass auch Gedächtniss und Selbstbewusstseyn zu den Errungenschaften, jedenfalls zu den Prädicaten der obersten Grade der Ekstase gezählt werden? Sind Gedächtniss (*Smriti*) und Selbstbewusstseyn (*Sampradjna*) hier in dem gewöhnlichen, irdischen, endlichen Sinne zu fassen, in welchem sie etwa nur das fortge-

1) Nach Burnouf zum Lotus, Apendice XIII, p. 800 aus der eben angeführten Lebensbeschreibung Çâkjamunis. Dieselbe Formel aus dem Singhalesischen *Sâmana phala Sutta* ibd. 474. In der Bestimmung der Prädicate des dritten und vierten Grades der Beschauung habe ich geglaubt von Burnouf abweichen zu müssen.

setzte Gefühl und Wissen der Einheit und Identität des Ich bezeichnen, oder in jenem höheren, mystischen, ascetischen Verstande, in welchem die Seele, nachdem mittelst der Abstraction das Princip der Persönlichkeit und Individuation ausgelöscht ist, kraft der Ekstase eingeht in den Zustand unbegrenzter Erinnerung, universellen Bewusstseyns, alldurchdringenden Wissens, unendlichen Schauens? — Diese Frage ist noch nicht entschieden, doch ist die letztere Ansicht wahrscheinlich die richtige, da es eben im Begriffe der Ekstase liegt, Erinnerung und Selbstbewusstseyn in der gemeinen, alltäglichen Bedeutung aufzuheben, und ja auf der Höhe des vierten Dhyâna alle jene vollendeten Einsichten, das „richtige Gedächtniss," der „vollkommene Blick," das „göttliche Auge" u. s. w. gewonnen werden, die wir oben als Begabungen des Archat aufgezählt haben.[1])

1) Seite 408, 411 flg. Burnouf ist der Ansicht, dass dem Beschauenden selbst im vierten Stadium noch Gedächtniss im gewöhnlichen Sinne zu vindiciren sey. Dagegen überträgt Barthélemy St.-Hilaire „Du Bouddhisme" 201 die betreffende Stelle: „la quatrième contemplation qui est la perfection de la mémoire et de l'indifference" gerade entgegengesetzt: „la quatrième contemplation, qui est purifiée de toute mémoire et de toute indifference," indem er viçudham nicht wie Burnouf durch perfectionné sondern durch purifiée wiedergiebt. Wenn ich, von beiden abweichend, annehme, dass einerseits das „Gedächtniss" im vierten Grade der Beschauung nicht verlösche, sondern sich vollende, andrerseits aber nicht im vulgären, sondern im mystischen Verstande zu nehmen sey, so stütze ich mich auf die positiven Angaben bei Hardy I, 270 flg., namentlich auf folgenden Auszug aus einem singhalesischen Werke: „When the prince *Siddhártha* (Çâkjamuni) was under the tree at the festival of the plough, still under the influence of witarka und wichára (Raisonnement und Urtheil) and having also príti (Freude) and sepa (Wohlbehagen) that arise from wiwéka (Unterscheidung), he exercised the first dhyána. Then having overcome witarka and wichára, and arrived at tranquillity of mind, and having the príti and sepa that arise from samádhi (Meditation), he exercised the second dhyána. Then overcoming all regard of príti, he received upékshá (Indifferenz), smirti (Gedächtniss) and sampajána (Selbstbewusstseyn); and with those endowements of the rahats (Arhats) he exercised the third dhyána. Last of all, having become free from sepa, dukkha (Schmerz), sovramanasya, (?) but retaining upékshá, smirti and párisudhi (vollkommene Reinheit) he exercised the fourth dhyána. Hier also werden „Gedächtniss" und „Selbstbewusstseyn" schon auf der dritten Stufe des Dhyâna als Begabungen des Archat, d. h. im mystischen Sinne genommen. Auch wird *Sampajána* (Selbstbewusst-

Wir wissen aus unserer früheren Auseinandersetzung, dass die vier Dhyânas zugleich äusserlich und räumlich als eben so viel ätherische Regionen vorgestellt werden, die sich über der Welt des Gelüstes (*Kâma dhâtu*) erheben und die vier Abtheilungen der Welt der Formen (*Rûpa dhâtu*) bilden, innerhalb deren sie nach der gewöhnlichen Annahme 16 stockwerkartig übereinander geschichtete Himmel umspannen, und dass diese Regionen von der buddhistischen Phantasie mit Seelen oder Wesen bevölkert werden, deren Eigenschaften jenen Prädicaten analog sind, die der Ascet auf der entsprechenden Stufe der Beschauung erringt. Also im ersten, untersten Dhyâna wohnen die Brahmâs, die Diener und das Gefolge der Brahmâs, da der ganze Brahmanismus ein Product der Reflexion, der distinguirenden und philosophirenden Erkenntniss ist oder doch den Bekennern des Buddha zu seyn schien, gleichwie im ersten Stadium der Contemplation Geist und Bewusstseyn noch am Unterschiedenen haften, noch an Raisonnement und Urtheil gebunden sind; im zweiten wohnen die Lichtgötter, — nicht die Götter des natürlichen Lichts, sondern der inneren, intuitiven Erleuchtung —, da eben im zweiten Grade der Beschauung die reine, einige, unreflectirte Anschauung, die Erleuchtung aufgeht; im dritten die Götter der Reinheit, indem auf der dritten Stufe der Beschauung die Reinheit der Seele, oder — was nach buddhistischen Begriffen dasselbe ist — die reine Gefühl- und Gedankenlosigkeit, die Apathie, die Indifferenz anhebt u. s. f. Der Meditirende — so ward angenommen — der bei seinen geistlichen Exercitien irgend einen Grad des ekstatischen Schauens erstiegen hat, erhebt sich damit zugleich, momentan und so lange die Ekstase anhält, in die dem jedesmaligen Stadium seiner inneren Versenkung und Verzückung entsprechende Himmelssphäre und kann mit den Bewohnern derselben in Verkehr treten. Nach dem Tode aber wird er, — wenn er nicht in Nirvâna eingeht — in der Region wiedergeboren, bis zu welcher er lebend mittelst der Beschauung vorzudringen vermochte.

Es gab ohne Zweifel eine Zeit, in der man glaubte, dass der vierte Dhyâna an den Nirvâna gränze, und dass der Heilige im Sterben unmittelbar aus jenem in diesen einrücke; als aber die

seyn) von Hardy im Index für „a power of internal illumination“ erklärt.

Lehre von den vielen Rangclassen der Heiligen aufkam, die den Archat noch so unendlich überragen, da wurden, wie wir gesehen, zwischen der Welt der Formen und dem Nirvâna die Welt ohne Formen (*Arûpa dhâtu*) mit vier Himmeln, gleichsam als Vornirvâna, als „Willkommen" zum Nirvâna eingeschoben. Trägt die Kraft der Beschauung auch zu diesen hinauf? Unfehlbar, denn es giebt schlechterdings Nichts, was ihr widerstehen könnte, und der Bôdhisattva erfliegt vermöge derselben jene lichten Räume, in welchen absolut Nichts, weder Denken, noch Nicht-Denken ist. Demgemäss mussten denn auch Theorien der ekstatischen Meditation ausgebildet werden, in denen die alten vier Stufen überschritten und überbaut, und Grade und Stationen der Contemplation entwickelt wurden, die an abstracter Intensität weit über den vierten Dhyâna hinausgehen. Es giebt deren, in welchen 108 Arten der Ekstase (*Samâdhi*) unterschieden werden, unter diesen die berühmte, Alles zerschneidende Diamantekstase (*Vadjrasamâdhi*), die der Bôdhisattva ausübt. Die Absätze und Haltepunkte der Beschauung jenseits des vierten Dhyâna sind natürlich die vier Himmel der formlosen Welt; über ihnen hat man bis zum Nirvâna nur noch eine Hemmung, ein Hinderniss (*Nirôdha*) — gleichsam der Schlagbaum von Nirvâna — zu passiren, wie dies z. B. aus der Legende von dem Entschwinden des ersten Musterjüngers erhellt. „In der zweiten Hälfte der darauf folgenden Nacht" — heisst es — „gab Schârübu (Çâriputtra) seinem Körper und Gemüthe eine gerade Stellung, richtete seine Gedanken auf einen Punkt und ging in das erste Dhyâna ein. Aus dem ersten Dhyâna tretend, ging er in das zweite Dhyâna über; aus dem zweiten Dhyâna tretend, ging er in das dritte Dhyâna über; aus dem dritten Dhyâna tretend, ging er in das vierte Dhyâna über; aus dem vierten Dhyâna tretend, ging er in die innere Betrachtung (*Samâdhi*) der Geburtsausbreitung (Regionen) in den grenzenlosen Himmelsräumen (*Akâçânantyâyatanam*)[1]) über; aus der innern Betrachtung der Geburtsausbreitung in den grenzenlosen Himmelsräumen tretend, ging er in die der Geburtsausbreitung des grenzenlosen vollständigen Wissens (*Vidjnânântschâyatanam*) über; aus der innern Betrachtung des grenzenlosen, vollständigen Wissens tretend, ging er in

1) S. oben 261, die 23. und die folgenden Himmelsetagen.

die der Geburtsregionen des Nichtses (*Akintschanyâyatanam*) über; aus der innern Betrachtung der Geburtsregionen des Nichtses tretend, ging er in die der Nichtidee und der Nichtigkeit der Nichtidee (*Nâivasandjnanâsandjnâyatanam*) über; aus der innern Betrachtung der Geburtsregion der Nichtidee und der Nichtigkeit der Nichtidee tretend, ging er in die innere Betrachtung der Hinderung (*Nirôdha*) über, und nachdem er aus der inneren Betrachtung der Hinderung getreten war, ging er in Nirvâna über.[1])

Ob übrigens, wie man aus dem vorliegenden Falle schliessen möchte, der Tod die unerlässliche Voraussetzung des Hinaufsteigens in diese höchsten Sphären der Abstraction sey, oder ob nach der buddhistischen Scholastik der Büsser lebend im Zustande der Ekstase bis zu jener Hinderung vordringen könne, um aus der Verzückung erwachend, auf die Erde zurückzukehren, lässt sich, so viel ich weiss, noch nicht ausmachen.[2])

1) Der Weise und der Thor 169. Mém. de l'acad. de St. Petersbrg. VI, série II, 19.

2) Doch spricht für die letztere Annahme folgender Auszug aus einem singhalesischen Sûtra. Es werden in demselben zuerst genau die nämlichen 9 Stufen der Contemplation unterschieden, doch des Eingehens in Nirvâna nicht gedacht (Lotus 809): „Le Religieux, après avoir atteint à la quatrième contemplation, s'y arrête. S'étant élevé complétement au-dessus de l'idée de forme, l'idée de resistance ayant disparu pour lui, ne concevant plus l'idée de diversité, le Religieux, après avoir atteint à la région de l'infinité en espace où il se dit: l'espace est infini, s'y arrête. S'étant élevé complétement au-dessus de la région de l'infinité en espace, après avoir atteint à la région de l'infinité en intelligence où il se dit: l'intelligence est infinie, il s'y arrête. S'étant élevé complétement au-dessus de la région de l'infinité en intelligence, ayant atteint à la région où il n'existe absolument rien, et où il se dit: il n'existe absolument rién, il s'arrête. S'étant élevé complétement au-dessus de la région où il n'existe absolument rien, ayant atteint à la région où il n'y a ni idées, ni absence d'idées, il s'y arrête. S'étant élevé complétement au-dessus de la région où il n'y a ni idées ni absence d'idées, ayant atteint à la cessation (*Nirôdha*) de l'idée et de la perception, il s'y arrête.“ Hierauf folgt dann, und ohne dass vom Hinaufrücken in Nirvâna die Rede sey, die Bemerkung: „Et cependant, il ne se fait pas que, par ces éliminations successives, l'idée de désir soit anéantie pour celui qui est parvenu à la première contemplation, pas plus que celle de raisonnement et de jugement pour celui qui est parvenu à la séconde contemplation“ etc.,

Die Frucht, welche nach der Ansicht aller Asceten durch die vollendete Beschauung gewonnen wird, ist mit einem Worte die Wissenschaft, die Gnosis (*Djnâna*), jene absolute, alldurchdringende Wissenschaft, in der nicht blos die Allwissenheit, sondern auch die Allmacht (die Wunderkraft) eingehüllt liegt und die zugleich die Befreiung (*Môkscha*) in sich schliesst. Die einzelnen Bestandtheile derselben sind bei einem früheren Abschnitte aufgeführt worden.

Die Beschauung, die diamantne Spitze des Vinaya, führt uns hinüber zum Abhidharma. Denn jene wahrhaftige, irrthumsfreie, vollendete Erkenntniss des Wesens der Dinge wird ursprünglich und zuerst immer nur kraft ekstatischer Inspirationen empfangen, und dem Einsiedler der Çâkja selbst ist die Einsicht in die Verkettung der Ursachen des Daseyns und in ihre Verneinung erst im Lichte des vierten Dhyâna aufgegangen.

woraus man wohl folgern darf, dass der in Beschauung versunkene Geistliche bei der Hemmung umkehrt und weiter lebt. Auf den schneidenden Widerspruch gegen die obige Theorie der vier Dhyânas, der im Schlusse der angeführten Stelle liegt, wage ich nicht einzugehen.

III.

Abhidharma.

Abhidharma nennt sich der speculative Theil der Lehre, die buddhistische Metaphysik.

Man hat behauptet, Metaphysik sey die Wissenschaft, welche hinter oder jenseits der Physik liege; in ähnlichem Sinne definiren buddhistische Doctoren: „Abhidharma ist das Gesetz, welches über das Gesetz hinausgeht," und diese Definition scheint jener anderen vorzuziehen, nach welcher der Abhidharma als „gegenwärtiges, offenbares Gesetz" bestimmt wird.[1]) Von dieser Abtheilung des Codex gestehen einzelne Schulen der nördlichen Buddhisten selbst zu, dass sie höchstens indirect vom Religionsstifter herrühre, und deuten an, dass dieselbe den Abhandlungen und Lehrbüchern seiner Jünger und andrer Kirchenväter der früheren Jahrhunderte entstamme; die südlichen dagegen versichern, dass er sie seiner in Indras Himmel wiedergeborenen Mutter und den dort wohnenden Göttern gepredigt habe. „Die Sûtras" — sagen sie daher wohl — „sind für alle Menschen, der Vinaya für die Priester, der Abhidharma für die Götter."

Eine präcise und gerundete Darstellung der buddhistischen

1) Die Partikel *abhi* drückt die Ueberschwenglichkeit aus. Jene erste Definition ist von *Buddhaghôsa.* Spiegel „Jahrbücher f. wiss. Kritik" v. 1845, p. 445. Vgl. Burnouf 41 flg. Die Chinesen transscribiren *A pi ta mo,* die Tibetaner übersetzen *Tschos non pa* „höchstes Gesetz." Die heiligen Bücher dieser Classe werden auch *Çâstras,* chinesisch *Lun,* oder — vielleicht nach der Mutter des Buddha, der er sie verkündet — *Mâtrikâ* (Mutter), tib. *Ma mo* oder *Jum* betitelt. Zu ihnen gehören bei den nördlichen Buddhisten auch die Tractate der Transscendentalphilosophie, *Pradjnâ pâramitâ,* chin. *Phan jo pho lo mi,* tib. *Scher chin.*

Philosophie ist zur Zeit noch eine Unmöglichkeit, und dürfte es vielleicht immer seyn. Die Hindernisse einer solchen erwachsen einmal aus der Sache selbst, d. h. aus der Ungeheuerlichkeit des Systems, der Fremdartigkeit und Abenteuerlichkeit der Ideen, der Voraussetzungen, von denen es ausgeht, des Zieles, welches es verfolgt, und der durch sie bedingten, verzweifelt abstrusen Haltung; ferner aus der oben erwähnten Sectenspaltung, aus der Mannigfaltigkeit der Systeme, aus der Verschiedenheit und den Gegensätzen sich vielfach durchkreuzender, beschränkender, oft schnurstracks widersprechender und aufhebender Schulansichten und Theorien: andrerseits und bis jetzt entstehen sie freilich zugleich aus unserer grossen Unbekanntschaft mit diesem Zweige der Lehre und der heiligen Schriften. Denn zur Zeit sind in Europa nur einige wenige dürftige Bruchstücke und Auszüge derselben veröffentlicht; im Uebrigen müssen wir uns mit allgemeinen Abrissen begnügen, in welchen gewöhnlich nur die Grundsätze einer Schule dargelegt, oder die Meinungen verschiedener Schulen confundirt werden.

Die buddhistische Philosophie nimmt nur zwei Erkenntnisswege an: die sinnliche Wahrnehmung und die Folgerung. Sie geht hierin — und das scheint mir ein nicht unwesentlicher Unterschied beider — über die Sânkhjadoctrin hinaus, die neben jenen zweien noch das Zeugniss, die Autorität, wenn auch nur die menschliche, nicht die göttliche Autorität, zulässt.[1]) Hierin hat jene unfehlbar Recht, und jede Philosophie, welche diesen Namen verdient, muss ihr beistimmen; denn das positive Zeugniss kann doch immer nur die Quelle secundärer, historischer, aber nie primärer, ursprünglicher Wissenschaft seyn. Ueber diesen Punkt sollen die beiden ältesten Hauptschulen, nämlich die Vâibhâschikas und Sâutrântikas darin auseinandergegangen seyn, dass jene einen unmittelbaren Contact zwischen der Erkenntniss und den Objecten voraussetzten, diese aber, zwar nicht die sinnliche Wahrnehmung, doch die Unmittelbarkeit derselben leugneten, so dass nur ein Abbild des Objects ergriffen werde, und selbst bei der Anschauung durch die Sinne die Vermittelung und Beihülfe des Schlusses annahmen.[2]) Uebrigens gab es auch schon

1) S. oben p. 65.

2) Colebrooke Misc. Ess. I, 391 u. 393. Weber Ind. Stud. I, 2. Burnouf 501.

unter den ersteren solche, welche die wirkliche Existenz der Welt, der materiellen, wie der immateriellen, verwarfen.[1])

Was uns an der buddhistischen Philosophie zur Verzweiflung bringt, das ist ihre Logik, bei der es mit unserer Logik ein Ende hat. Ihr ist nämlich der Widerspruch kein Widerspruch, Bejahung und Verneinung dasselbe, so dass zuletzt jede Bestimmtheit in Nichts aufgelöst wird.

Es ist dies die natürliche Folge jener Grundanschauung, in welcher der ganze Buddhismus wurzelt, dass Alles eitel und dauerlos sey, dass Alles vergeht und nichts besteht, und des widersinnigen Zieles, welches er sich gesteckt hat, „das Nichts zu ergründen.“

Der Brahmanismus war, wie oben gezeigt, aus der unmittelbaren Erfahrung von der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit der Dinge zur Abstraction eines sich selbst gleichen, unveränderlichen Seyns fortgeschritten; der Buddhismus leugnete dieses einfache, mit sich identische, ewige Seyn, und hielt daran fest, dass ausser jenem Wechsel des Entstehens und Vergehens, jener Reihenfolge von Ursache und Wirkung schlechterdings Nichts sey. Also Werden und Entwerden, Anfang und Ende, Auftauchen und Schwinden, Geborenwerden und Sterben, Ursach und Wirkung u. s. w., das sind die Begriffe, in denen er sich herumbewegt. Sie sind aber sämmtlich zugleich bejahend und verneinend, und heben sich gegenseitig auf. Diese Reflexion, oder vielmehr die einfache Betrachtung, in der er stehen blieb, dass jede Erscheinung, jede Gestaltung, jedes Ding, das im Umschwunge des Entstehens und Vergehens gesehen werde, einmal sey und dann wieder nicht sey, führte ihn zu jener Form des Urtheils, nach welcher immer zugleich das Seyn und Nichtseyn ausgesagt werden kann.

Alle buddhistischen Schulen, auch die ältesten, „auf den untersten Stufen der Speculation stehenden,“ scheinen irgendwo diese Dialektik, wenn man es so nennen will, in ihren Argumentationen angewandt zu haben. Die Vâibhâschikas, wie erwähnt,[2]) operirten gern mit der Alternative oder dem Dilemma; die Schule, welche der Präsident des dritten Concils gestiftet, soll das Princip aufgestellt haben, „dass die Lehre des Buddha die

1) Palladji b. Erman l. c. XV, 224 flg.
2) S. 157.

Verschiedenheit sey, und dass Alles seine wahre und falsche Seite habe;"[1]) den Sâutrântikas besteht die logische Norm in der Position und Negation, die sich in der Conjunctio, Successio und Praedicatio vollendet, so zwar, dass es für jede dieser drei Kategorien eine positive und negative Norm giebt.[2]) Die classische, vollendete Form des buddhistischen Urtheils, wie dasselbe wirklich im Süden, wie im Norden vorkommt, ist eigentlich die: zuerst zu bejahen, dann zu verneinen, endlich Bejahung und Verneinung aufzuheben, oder vielmehr diesen doppelten Widerspruch in Eins zusammen zu fassen und aufrecht zu erhalten, also von demselben Subjecte auszusagen: 1) dass es ist, 2) dass es nicht ist, und 3) dass es weder ist, noch nicht ist, z. B.: die Welt ist begränzt; die Welt ist nicht begränzt; die Welt ist weder begränzt, noch nicht begränzt.[3]) Nicht als ob der dritte Satz über die ersten beiden hinausginge, und durch die Gegensätze ein positives Resultat, oder überhaupt ein Resultat in der Gedankenentwickelung gewonnen werden sollte, dergestalt, dass jede Kategorie sich, nach Hegelscher Manier, durch den eigenen inneren Widerspruch zu einer höheren Entfaltung fortbewegte, und so eine dialectische Kette durch das ganze System, vom untersten Begriff bis zum höchsten, vom Grundstein bis zum Gipfel geschlungen würde. Von solchem Beginnen ist der Buddhismus weit entfernt: seine Verneinung der Verneinung soll nichts weniger, als bejahen, sondern nur constatiren, dass das negative Urtheil eben so nichtig ist, als das positive, und dass alle Prädicate, alle Bestimmungen zuletzt auf Nichts hinauslaufen.

Man wird schon hiernach von seiner Metaphysik keine geschlossenen Demonstrationen und Deductionen, noch überhaupt eigentlich systematische Entwickelungen erwarten. Seine Methode

1) Palladji l. c. 219 und 224.

2) Graul l. c. § 6—10. Das Weitere daselbst ist mir trotz der hinzugefügten Beispiele unverständlich. Am klarsten noch lautet es hinsichts der *Praedicatio*: „Das Entstandene so prädiciren, dass Alles, was in die Erscheinung tritt, untergehen wird, ist die positive Norm in Bezug auf die *Praedicatio*. Die Aussage dagegen, dass die gepriesenen Dinge, wie etwas, was dem Auge entwichen ist, alternd sich geändert, ist die negative Norm in Bezug auf die *Praedicatio*.

3) Burnouf 456: — la méthode de Çâkya, ce procédé de sa dialectique qu'il applique à toutes les thèses, l'affirmation, la négation et l'indifférence.

ist vielmehr rein dogmatisch und dialectisch. Er hat, gleich der christlichen Scholastik, seine positiven Dogmen und Vorstellungen, und auf der andern Seite seine stereotypen Kategorien, seine Schemata, seine Schablonen, in die er allen Inhalt absorbirt. In letzter Instanz kann er freilich nicht umhin, auch diese sammt und sonders für leer und hohl, für Non-Sense zu erklären; da indess das blosse Nichts sich selbst und der Vernunft widerspricht, und Niemand sich selbst verschlingen kann, so wird auch er aus der absoluten Verneinung schliesslich immer wieder in die dogmatischen Voraussetzungen zurückgeworfen, in die er, nachdem er sie so eben total negirt, gleichsam beruhigt durch das Bewusstseyn ihrer Nichtigkeit, ungenirt wieder eingeht. Vorstellungen, Begriffe, Prädicate, die als Nicht-Seyn nachgewiesen sind, werden in philosophischen Erörterungen oft unmittelbar nachher so gebraucht und besprochen, als ob ihr factisches Daseyn niemals bezweifelt worden wäre. So ist die buddhistische Scholastik, wie die Kosmologie, ein Rad, das sich unaufhörlich dreht, ohne von der Stelle zu kommen.

Vollkommen entwickelt ist diese Methode freilich erst in der Transscendentalphilosophie der grossen Ueberfahrt; indess hat diese nur die äussersten Consequenzen des Princips gezogen, das aller buddhistischen Philosophie zum Grunde liegt. Ihr Verfahren ist dieses. Sie nimmt irgend eine Satzung, eine Vorstellung, ein Dogma, verneint dasselbe, und schliesst dann mit der Versicherung, dass es eben deshalb s e y, w e i l oder o b g l e i c h i h m n i c h t d a s g e r i n g s t e S e y n z u k o m m e. Sie bewegt sich mit der tödlichsten Langweile immerfort und ohne Aufhören in dem Syllogismus: dieses Ding i s t n i c h t, und w e i l oder o b g l e i c h es n i c h t i s t, i s t es. Man nehme z. B. folgenden Satz: „der Bôdhisattva führt alle Wesen zum vollkommenen Nirvâna; nun existirt weder ein Wesen, das dahin führt, noch solche Wesen, die dahin geführt werden sollen; n i c h t s d e s t o w e n i g e r führt der Bôdhisattva alle Wesen zum vollkommenen Nirvâna."[1]) Oder: „der Jünger S u b h û t i fragte seinen Meister B h a g a v a t. Werden, wenn in zukünftiger Zeit irgend welche lebende Wesen die Erklärung der Lehre hören sollten, sie auch öffentliche gläubige Anhänger derselben werden?" und der Buddha antwortete und

1) Burnouf 479.

sprach: Subhûti, solche sind weder lebende Wesen, noch auch keine Nicht-Wesen, denn Subhûti, dasjenige, was die lebenden Wesen genannt wird, hat der Tathâgata (der Buddha) für Nichtwesen erklärt; deswegen wird es „die lebenden Wesen" genannt. — Der Tathâgata sprach ferner: Subhûti, was denkst du dazu? wenn du meinen solltest, Bhagavat glaube von sich: „Ich habe das Seyn erklärt" (offenbart), so denke dies, Subhûti, nicht in solcher Weise; denn bei Bhagavat ist von all solchem erklärten (offenbarten) Seyn nicht das Geringste vorhanden. Darum, o Subhûti, wer also sprechen möchte: „Bhagavat hat das Seyn offenbart," derjenige würde mich schmähen (erniedrigen), indem er die Sache nichtig und verkehrt auffasst; denn Subhûti, in Betreff desjenigen, was das Offenbaren des Seyns genannt wird, so kann jegliches erklärte Seyn als Seynoffenbarung erscheinen, da doch von jenem Seyn nicht das Geringste vorhanden ist" [1]) u.s.f.

Der etwaige Gedanke, den man hinter dieser widersinnigen Form zu suchen hat, kann kein anderer seyn, als der Anfangs- und Schlussgedanke des Brahmanismus und Buddhismus, dass jede einzelne Existenz und Gestaltung, jede Individualität in Wahrheit nur Schein und Täuschung ist, weil sie vorübergeht, und dass der die Täuschung durchbrechende Weise sie als Nicht-Seyn erkennt.

Die buddhistische Metaphysik unterscheidet äussere und innere Objecte der Erkenntniss. Jene sind die Elemente, und was zu ihnen gehört; diese die Intelligenz, und was sie angeht. [2])

1) Das ganze von J. J. Schmidt herausg. Mahâjâna etc. (Mém. de l'acad. de St. Petersbrg. VI série, t. IV) besteht in Fragen und absurden, contradictorischen Auflösungen der Art. Schmidt sieht darin eine hohe Weisheit. „Es erhellt," sagt er zur Erläuterung p. 212, „dass das Mahâjâna, d. h. die Regel, Richtschnur oder die Maxime der Bôdhisattvas dahin geht, alles Daseyende in der Natur, jedes einzelne Seyn oder Wesen in derselben, Alles, was eine Form oder einen Namen hat, als nichtig zu erkennen, und nur die grosse Einheit ausserhalb aller Gränzen der Natur, (?) in welcher jedes Ich verschwindet, dieses Jenseits aller Erkenntniss als das wahrhafte, untrügliche Seyn anzunehmen. Dieses „wahrhaft untrügliche Seyn" ohne Namen und Form, ohne Bestimmung und Merkmal ist eben das reine Nichts, und jene überfliegende höchste Einsicht, die keine Kennzeichen hat und der alle Kategorieen leer sind, die reine Gedankenlosigkeit."

2) Colebrooke l. c. 392. Graul l. c. § 4.

Man glaube jedoch ja nicht, dass damit der Buddhismus im Dualismus wurzele, oder auch nur auf ähnliche Weise den Gegensatz von Natur und Seele, von Materie und Geist betone, wie etwa die Sânkhjaphilosophie. Derselbe kennt vielmehr einen derartigen Gegensatz so wenig, dass er die Grenzen zwischen beiden, und dadurch zugleich den Gegensatz von Object und Subject, von Seyn und Bewusstseyn unaufhörlich verwischt oder ignorirt. Gerade hierin bietet er unserer Auffassung die grössten Schwierigkeiten, so dass wir an ihm mit all unseren Schulmeinungen irre werden, und keins unserer philosophischen Schlagworte, wie Idealismus, Realismus, Materialismus u. s. w. auf ihn passen will, dass er z. B. bald als subtilster Spiritualismus erscheint, bald die Seele, die Persönlichkeit, das geistige Princip ganz leugnet u. s. w.

Schon nach der populären Anschauung ist ihm die äussere Natur, die todte Materie lediglich Product und Resultat der sittlichen Zustände: der Umschwung der Welten, ihr Entstehen und Vergehen ist die Frucht des Verdienstes und der Schuld der lebenden Wesen, der Individuen.[1]) Ebenso sind ihm in der Ontologie die physischen Kategorien den psychologischen und intellectuellen untergeordnet; jedenfalls hat er keine eigentliche, selbstständige Naturphilosophie, sondern betrachtet die Stoffe nur, insofern sie Träger des Intellects sind, oder von diesem getragen werden.

Einige buddhistische Schulen zählen nur vier Elemente, nämlich: Erde, Wasser, Feuer, Luft; andere noch ein fünftes, den Aether.[2]) An diesen haften die sinnlichen Qualitäten, d. h. die feinen oder Urelemente (die *Tanmâtra* der Sânkhjalehre): die Erde ist hart, das Wasser feucht, das Feuer heiss, die Luft beweglich, oder mit andern Worten: dem Element der Erde eignet der Geruch, dem Wasser der Geschmack (der Saft), dem Feuer das Licht (die Farbe), der Luft die Fühlbarkeit. Nach anderer Autorität sind die Eigenschaften der Erdatome: Geruch, Geschmack, Farbe und Fühlbarkeit; die der Wasseratome: Geschmack, Farbe und Fühlbarkeit; die des Feuers: Farbe und Fühlbarkeit; die der Luft nur Fühlbarkeit. Die Qualität des fünften Elements, des Aethers, ist der Schall, der Ton.[3])

1) S. oben p. 284.

2) Die Sâutrântikas rechnen vier Elemente, die Vâibhâschikas fünf. Burnouf 448.

3) Colebrooke l. c.

Den Elementen oder directer den in ihnen erscheinenden Qualitäten entsprechen im Organismus die Sinne: Geruch, Geschmack, Gesicht, Gefühl und Gehör, so wie die „Sitze“ derselben, die Sinnesorgane: Nase, Zunge, Augen, Haut und Ohren; denn die Sinnenthätigkeit ist nichts Anderes, als die subjective Form, die Reflexion der sinnlichen Qualität und der durch sie producirten Stoffe, — eine Parallele, die auch ausserhalb Indiens oft von Alchymisten und Philosophen gezogen worden, und welche selbst die Sprache kennt, wenn sie die Worte: Geruch, Geschmack, Gesicht u. s. w. zugleich in objectiver und subjectiver Bedeutung gebraucht. Alle buddhistischen Schulen nehmen indess, so viel wir wissen, noch einen sechsten Sinn an, das sensorium commune (*Manas*). Hiernach aber würde die obige Parallele nicht mehr stimmen, und wohl nur aus diesem Grunde sind spätere Systeme auch zur Annahme eines sechsten Elementes fortgeschritten, das dem *Manas* entsprechen soll, und von diesem erfasst wird, gleichwie das Feuer und die Farbe vom Auge, der Aether und der Schall vom Ohr, und das gewöhnlich Dharma (Wesen, Gesetz, Natur, Materie), in der Transscendentalphilosophie aber Vidjnâna (Wissen, Bewusstseyn) genannt wird.[1]) Die vollständige Gegenüberstellung der Stoffe und Qualitäten einerseits, und der Sinnenthätigkeit und ihrer Organe andrerseits, wäre also diese:

Erde, Wasser, Feuer, Luft, Aether

Geruch, Geschmack, Farbe, Gefühl, Gehör } Dharma.

Riechen, Schmecken, Sehen,

Fühlen, Hören } Thätigkeit des Manas.

Nase, Zunge, Augen, Haut, Ohren — Manas.

Dies nur zum Verständniss des Folgenden.

Die psychologischen Kategorien oder genauer, die Kategorien des Mikrokosmus, der Individualität, von denen jene all umschlossen werden, sind die fünf Skandhas, wörtlich die „fünf Anhäufungen oder Aggregate.“[2]) Es sind die nothwendigen Attri-

1) Lotus 512. Mahâjâna 216. Burnouf 497, 635. Mir scheint der *Dharma* hier am richtigsten nicht im moralischen Sinne, als Pflicht, Tugend u. s. w., sondern als Natur oder Materie genommen werden zu müssen.

2) Im Pâli *Khanda's*, tibet. *Phung po*. Ueber die Bedeutung des Wortes Burnouf 475 u. 511.

bute jedes lebenden Wesens, die den Begriff und zugleich das wirkliche, lebendige Daseyn und Bewusstseyn desselben constituiren, und in der natürlichen Empfängniss sich vereinigen. Sie heissen Rûpa, Vêdanâ, Samdjnâ, Samskâra, Vidjnâna.

1) Rûpa, „die Gestalt, die Form," ist der organisirte Leib, der aus der Verbindung und Mischung der Elemente und der ihnen inhärirenden Qualitäten entsteht.[1])

2) Vêdanâ, „die sinnliche Empfindung." Sie ist dreifacher Art: angenehm, unangenehm und gleichgültig, und wird auf sechsfachem Wege empfangen, nämlich durch die fünf äusseren und durch den inneren Sinn (*Manas*).[2])

3) Samdjnâ, „die Wahrnehmung," d. h. die sinnliche Anschauung, insofern sie die Merkmale der Dinge, oder der durch die Sinne gegebenen Eindrücke ergreift, also die bestimmte, unterscheidende Wahrnehmung.[3])

4) Samskâra, oder gewöhnlicher im Plural Samskârâs, ist einer der dunkelsten und schwierigsten Termen der buddhistischen Philosophie. Wörtlich, d. h. in der Grundanschauung, möchte ihm, so scheint es, das lateinische „Fictio" oder das deutsche „Gebild" noch am nächsten kommen, doch erschöpfen auch diese, selbst wenn wir von dem beschränkten Gebrauch beider absehen, und in sie Alles hineinlegen, was sich etymologisch hineinlegen lässt, noch bei Weitem nicht den Begriff des Wortes. Samskâra, würde man brahmanisch sagen, ist die Mâjâ, die Täuschung, wie sie sich im Innern des lebendigen Einzelwesens abspiegelt

1) So nach Graul l. c. Nach Hardy II, 399 wären der Bestandtheile desselben 28.

2) A. Csoma (As. Res. XX, 393 flg.) übersetzt *Vêdanâ* durch „perception;" ebenso Klaproth u. a. Burnouf 499, auf einen von Hodgson citirten Text gestützt, ist sogar der Ansicht, „que *Vêdanâ* contient encore la notion ou le jugement moral." Ich glaube es nach Colebrooke, Hardy und Graul nicht als „Wahrnehmung," noch weniger als „bestimmte Wahrnehmung" (perception définie), sondern schlechterdings nur als „sinnliche Empfindung," als „Nervenreiz" (irritabilité, wie es Goldstücker bei Burnouf l. c. übersetzt), und zwar nur insofern derselbe angenehm, oder unangenehm, oder keines von beiden ist, fassen zu dürfen.

3) Csoma übersetzt: „representation, conciousness;" Burnouf nimmt *Samdjnâ* als „idée." Ich folge auch hier Colebrooke und Hardy.

und ausprägt; Samskâra, könnte man mit Hegel definiren, ist die in sich selbst unterschiedene und reflectirte Individualität; kurz der ganze gemüthliche, ethische, leidenschaftliche Inhalt des Individuums, namentlich insofern derselbe als Antrieb und Bestimmung des Willens gilt, bildet den Complex der Samskâras, als z. B. die beiden zuletzt genannten Skandhas: Empfindung und Wahrnehmung, desgleichen Hass, Furcht, Sorge, Freude, Gleichgültigkeit, Tugend, Laster u. s. w., wie dies Alles ja nach indischer Vorstellung als Product, als Gestaltung der Illusion erscheint.[1])

5) Vidjnâna, „das Wissen" oder „das Bewusstseyn." Es ist gleich Vêdanâ und Samdjnâ ein sechsfaches; denn es giebt ein Wissen mittelst des Auges, ein Wissen mittelst der Ohren, eins mittelst der Nase, eins mittelst der Zunge, eins mittelst der Haut, und endlich ein Wissen mittelst des innern Sinnes, des Manas (mens). Der Unterschied von Vêdanâ, Samdjnâ und Vidjnâna, die alle drei nur verschiedene Stufen und Grade der Sinnenthätigkeit sind, scheint mir der zu seyn: Vêdanâ ist die unmittelbare Empfindung der Lust oder des Schmerzes, welche mit den sinnlichen Eindrücken verbunden sind; Samdjnâ, die Auffassung und Wahrnehmung einzelner Objecte nach ihren Kennzeichen und Prädicaten; Vidjnâna, das Wissen von dem fortgesetzten, zusammenhängenden Laufe der einzelnen Empfindungen und Wahrnehmungen, das Wissen von der Vereinigung und Einheit aller Skandhas, — das Bewusstseyn.[2])

Also der organisirte Leib, die sinnliche Empfindung,

1) S. die Aufzählung der 55 *Samskâra-Skandhas* b. Hardy II, 404 bis 418. Vgl. Colebrooke l. c. Bei Graul wird *Samskâra* mit *Bhâvanâ* (Einbildung) identifizirt, aber ganz im moralischen Sinne gefasst: es giebt 10 gute und 10 böse *Samskâras* (die 10 buddhistischen Laster Mordlust, Fleischeslust u. s. w.). Wegen dieser ethischen Bedeutung wird es in der Theorie der *Nidânas*, wie wir sehen werden, mit *Karman* (moralische Handlung, Verdienst und Schuld) vertauscht. Ueber die Etymologie Burnouf 503. Er übersetzt es: les concepts; A. Csoma: composition, notion; Hardy: discrimination; Schmidt: Willen; Foucaux: les idées; Goldstücker b. Burnouf: varieté oder moyenneté; die Chinesen nennen es *Hing*, d. h. action, marche, progrès. Am häufigsten wird es durch Einbildung oder Phantasie wiedergegeben. Die Lamaisten stellen den Begriff *Samskâra* bildlich dar als „Töpfer". Georgi Alph. Tib. p. 499, Nr. 3. und Tab. II.

2) Colebrooke l. c.

die Wahrnehmung, die Illusionen und Leidenschaften als Motive des Willens und Handels, endlich das Bewusstseyn sind die fünf Dinge, die fünf Attribute, durch deren Vereinigung des Daseyns jedes lebenden Wesens, des menschlichen, thierischen, göttlichen u. s. w. bedingt wird, welche die Existenz dessen, was wir Individuum heissen, constituiren, die sich bei der Empfängniss mit einander verbinden, und im Sterben auseinanderbrechen. Unmittelbar und natürlicher Weise — so muss man sich das Verhältniss wohl denken — sind sie alle fünf in jenem ersten Skandha, der Gestalt oder dem Körper enthalten; znr ideellen Einheit dagegen werden sie erst im letzten, im Bewusstseyn.

Eine Frage, über welche die Söhne des Buddha hart aneinander gerathen sind und die entgegengesetztesten Ansichten aufgestellt haben, ist die nach der Seele, der Ichheit, der Persönlichheit und dem Verhältniss jener fünf Attribute zu derselben. Machen die fünf Skandhas in ihrer Vereinigung schon das Individuum, oder sind sie nur das Gefäss, in welchem es ruhet? Liegt der Kern der Individualität ausserhalb, jenseits der Skandhas, oder geht er ganz in diese auf? Bleibt ein Ich übrig, wenn sie aufbrechen, oder nicht? Giebt es ausser dem Wissen (*Vidjnâna*) auch einen Wissenden, ausser den Organen der Erkenntniss, d. h. den Sinnen nebst den inneren Sinne auch einen Erkennenden, ausser der Intelligenz (*Chitta*, welches Wort hier nichts anderes besagt, als *Vidjnâna* oder deren allgemeines Organ, den *Manas*) auch ein intelligentes Subject? All diese Fragen und was sich sonst an sie knüpft, sind von den einzelnen philosophischen Schulen bejaht, verneint, zugleich bejaht und verneint und weder bejaht, noch verneint worden.

Der Streit über das Ich und Nicht-Ich ist zwei tausend Jahre älter, als die Fichte'sche Philosophie.

Es gab buddhistische Systeme, welche die Existenz einer besonderen Seele, oder des Selbst, der Persönlichkeit (*Djîva*, *Atman*, *Upadhi*, *Pudgala*) annahmen, andere, welche sie leugneten; solche, welche die Identität des Ich und der Skandhas, und andere, welche die Verschiedenheit beider lehrten. Das Ich ist, und zugleich sind die Skandhas; weder das Ich, noch die Skandhas sind; das Ich und die Skandhas sind weder, noch sind sie nicht; die Skandhas machen weder einzeln, noch verbunden das Individuum, die Person aus, aber es ist ausser ihnen nichts, was man Individuum

oder Person nennen könnte; es giebt ein Ich und ein Nicht-Ich, es giebt weder ein Ich, noch ein Nicht-Ich u. s. w. — all' diese Ansichten und Behauptungen, so widersinnig einzelne derselben uns scheinen mögen, sind vertreten und zu Streitsätzen buddhistischer Doctoren gemacht worden.[1])

Es wird berichtet, dass die von dem berühmten Kirchenvater Nâgârdschuna etwa zur Zeit von Christi Geburt, wie man gemeiniglich annimmt, gestiftete Schule Madhyâmika (die mittlere") davon den Namen erhalten, dass sie in der Lehre von der Seele, deren Ewigkeit und Vernichtung einen mittleren Weg zwischen den bisherigen extremen Meinungen eingeschlagen habe.[2]) Indess nach dem Wenigen, was wir sonst von dieser Schule wissen, kann ihr vermittelndes Dogma kaum anders gelautet haben, als: die Seele ist weder, noch ist sie nicht; sie ist weder ewig, noch ist sie nicht ewig; sie wird weder vernichtet, noch nicht vernichtet.

Schon die Sâutrântikas scheinen die Existenz der Seele, d. h. eines von dem Körper und den Sinnen verschiedenen, für sich seyenden Ichs oder Geistes geleugnet zu haben;[3]) die südlichen Buddhisten leugnen dieselbe, wenigstens in der Philosophie, ganz entschieden,[4]) ja sie gehen weiter, sie leugnen selbst die Idee der Selbstheit, der Persönlichkeit, der Individualität. Sie treiben hierbei eine ähnliche Sophistik, oder — wenn man lieber will — Dialektik, wie die griechischen Weisheitsmacher und nähern sich in der Haupstache den mittelalterlichen Nominalisten. Gleich jenen ver-

1) Foe K. K. 151. Die daselbst aufgestelten Meinungen werden freilich als ketzerisch bezeichnet. Hiouen Ths. p. 123 und Voy. des Pél. B. 291: „Jadis l'Archat *Ti po sche mo* (Dêvaçarma) composa, en cet endroit (einem Kloster Mittelindiens) un traité, où il nie le moi et le non-moi. Dans ce même couvent l'Archat *Kiu-po* (Gôpa) composa un traité intitulé „Traité des verités essentielles de la sainte doctrine," où il affirme le moi et le non-moi.

2) A. Csoma in den As. Res. XX, 400.

3) Das lässt sich etwa aus Graul l. c. § 16 entnehmen, während es nach § 7 daselbst zwei entgegengesetzte Urtheile über das Ich (den Aliquis) und dessen Identität schon bei den Sâutrântikas gäbe.

4) Davy 188: „They (die singhalesischen Buddhisten) appear to be materialists in the strictest sense of the term, and to have no notion of pure spirit or mind. Pranè and Hitta, life and intelligence, the most learned of them seem to consider as identical."

werfen sie nämlich den Begriff des Ganzen und der organischen Einheit, da das Ganze in keinem der einzelnen Theile, auch nicht in allen einzelnen vorhanden sey und doch verschwinde, sobald sämmtliche Theile weggenommen werden. Das Ganze — sagen sie — ist ein blosser Schall, ein Name. Sie zeigen das an Beispielen, die ihnen, wie manchen andern Sophisten, oft die Stelle der Beweise vertreten müssen. Was ist ein Wagen? lautet z. B. die Frage. Ist die Decke der Wagen? Nein! Sind die Räder, die Speichen, die Felgen der Räder, ist der Sitz oder das Joch der Wagen u. s. w. Nein! Ist die Summe aller dieser Dinge ein Wagen? Nein. Bleibt der Wagen, wenn ich sie alle wegnehme? Nein. Was ist also der Wagen? ein Laut, ein Name. Aber — wendet man ein — nicht die einzelnen Theile in ihrer Getrenntheit, sondern die Verbindung, die Combination derselben machen das Ganze aus. Ja wohl, erwidern die buddhistischen Doctoren, das Ganze ist der Name, den man für die Zusammensetzung der Theile gebraucht: gerade so ist es mit der Ichheit und Persönlichkeit, und daraus folgt eben, dass es keine Seele giebt. Denn was ist der Mensch? Sind die Zähne, die Haut, das Fleisch, die äussere Form, das Blut der Mensch? Sind die fünf Skandha's einzeln oder in ihrer Vereinigung der Mensch? Nein. Bleibt aber von dem Menschen, von diesem bestimmten, bezeichneten Menschen etwas übrig, wenn ich all jene Bestandtheile aufhebe? Nein! Nichts als der Name, doch kein Ich, kein Selbst, keine Person, woraus sich ergiebt, dass ein Ding, wie Seele oder Geist, nicht existirt. [1]) Dieselbe

1) Hardy II, 423 flg. aus dem singhalesischen Buche „Milinda Prasna," Frage des Königs Milinda an den Geistlichen *Nâgasêna*. Obwohl dieser Priester unzweifelhaft derselbe ist, den die nördlichen Buddhisten als grosses Kirchenlicht unter dem Namen *Nâgârdschuna* verehren, da selbst die Mongolen diesen letztern wohl auch *Nagansana* (Pallas II, 84) nennen, so dürfen wir doch bei diesem Raisonnement schwerlich an eine Theorie der grossen Ueberfahrt denken. Dass übrigens selbst noch in verhältnissmässig späterer Zeit von einzelnen Schulen das Daseyn der Seele oder des Ich verfochten wurde, erhellt z. B. aus der bei Burnouf 508 angezogenen Stelle eines Commentars zum *Abhidharma*: „Les conditions n'ont pas nature propre d'ame ou de moi, le moi n'est pas en elles; la personne n'est pas un *Dharma*, une condition. Or la personne c'est celui qui dans la proposition: J'ai dans un temps passé revêtu une forme, dit *Je* ou *Moi*. Ce *Je* ou *Moi* (*Aham*), c'est la personne, le *Pudgala*. Le moi (*Atman*) ce n'est ni les attributs (*Skandha*) ni les sièges des qualités sensibles (*Ayatana*), ni les éléments (*Dhâtu*).

Theorie leugnet die Identität des Einzelnen in den verschiedenen Momenten seines Daseyns. Du bist — sagt sie — von der Geburt bis zum Tode nicht derselbe, sondern heut ein Anderer, als gestern, und wirst morgen ein Anderer seyn, als heut. Sie scheut sich selbst nicht, die Consequenzen dieses Satzes zu ziehen und die moralische Verantwortlichkeit eines Menschen für frühere Verbrechen zu bestreiten. Der Mörder z. B., der in diesem Jahre hingerichtet wird, weil er im vorigen jemand erschlagen, ist ihr nicht mehr dasselbe Wesen, das er war, als er diesen Mord beging u. s. w.[1])

Es leuchtet ein, dass mit dieser Ansicht von der Seele und Persönlichkeit der Glaube an die Seelenwanderung im gewöhnlichen Sinne des Worts nicht bestehen kann. Dieselbe setzt vielmehr die Metempsychose lediglich darin, dass in Folge der Handlungen, des Verdienstes und der Schuld eines lebenden Wesens nach dessen Tode neue Skandhas empfangen werden, und diese Vorstellung ist in den Ländern des südlichen Buddhismus, wie wir oben gesehen, selbst bis zu einem gewissen Grade populär geworden.[2])

Die Lehre von den füuf Attributen der Empfängniss ist der buddhistischen Philosophie eigenthümlich und findet sich nicht in der Sânkhjadoctrin, wenn auch vielleicht der erste oder der letzte Skandha (*Rûpa* oder *Vidjnâna*) als die unmittelbare oder bewusste Einheit derselben mit dem Ahankâra des Sânkhja sich vergleichen liesse.[3])

Die fünf Skandhas sind Attribute des athmenden Wesens, des Individuums: sie werden empfangen und brechen auf, d. h. entstehen und vergehen, sind also ebenfalls in dem allgemeinen Kreislaufe des Werdens begriffen, sind nicht in sich selbst begründet, sondern haben ihre Ursache ausser sich, können folglich schon aus diesem Grunde nicht die höchsten, obersten Kategorien der buddhistischen Speculation seyn. Woher nun die Skandhas? woher die Elemente und Qualitäten, die ihre Unterlage bilden? woher überhaupt das Rollen der Wesen? welches sind die letzten Gründe des Werdens, der Existenz, der Erscheinung?

1) Hardy l. c. 428 flg.
2) Seite 300 flg.
3) S. 65 der Einleitung.

Der Buddha Çâkjamuni hat diese letzten Gründe in der Theorie von der Verkettung der aufeinander folgenden, wechselseitigen Ursachen (*Nidânas*) des Daseyns enthüllt.

Der Cirkel der aufeinanderfolgenden, in sich verschlungenen, sich gegenseitig begründenden und aufhebenden Ursachen der Existenz ist der äusserste, Alles umspannende und haltende Ring in der Kette der buddhistischen Metaphysik; ja er ist eigentlich das unaufhörlich kreisende Rad des Weltenumschwungs selbst. Wer in ihn eingedrungen, wer ihn auf- und abzurollen weiss, der ermisst die Tiefe des Sansâra und die Hindernisse des Nirvâna, dem ist das Räthsel des Lebens, das Geheimniss des Werdens gelöst, für den giebt es nicht Schmerz und Alter, nicht Geburt, noch Tod. Selbst der Buddha kennt nichts Höheres, als jene Verkettung der letzten Gründe und die Hemmung derselben, wie denn ja schon die alte Glaubensformel die Summe seiner Lehre in den Worten zusammenfasst: „Die Ursachen (*Nidânas*) der Gesetze (oder Wesen), welche aus Ursachen hervorgehen, hat der Tathâgata erklärt, und welches ihm Verhinderung ist, hat der grosse Çramana ebenfalls erklärt;"[1]) Die Erkenntniss derselben ist ihm in der Ekstase auf der Höhe des vierten Dhyâna zur Zeit der Morgendämmerung in jener Nacht geworden, welche seinem Kampfe mit dem Widersacher folgte und seiner Erhöhung voranging.[2])

Es sind der Nidânas im Ganzen zwölf und sie heissen in natürlicher Reihenfolge: 1) Djarâmarana (Alter und Tod); 2) Djâti (Geburt); 3) Bhava (Daseyn); 4) Upâdâna (die Anhänglichkeit, das Haften und Kleben am Daseyn und an den Dingen); 5) Trichnâ (Verlangen); 6) Vêdanâ (Empfindung); 7) Sparça (Berührung); 8) Chadâyatana (die sechs Sitze der sinnlichen Qualitäten, d. h. die sechs Sinne); 9) Nâmarûpa (Name und Gestalt); 10) Vidjnâna (Wissen, Bewusstseyn); 11) Samskâra (oder Karman, Bewegung, moralische Triebkraft und Action); 12) Avidyâ (Unwissenheit).[3])

1) S. oben p. 223.

2) Rgya tscher rol pa 330 flg. Burnouf 486.

3) Vgl. über die *Nidânas* ausser Burnouf und Colebrooke l. c. Lotus 530—544 (Appendice VI. Sur l'enchainement mutuel des causes). Hardy II, 391, 432. Foe K. K. 286. Die Formel, in welcher dieselben in auf- und absteigender Linie zusammengefasst werden, heisst *Pratîtya Samutpâda* (la production des causes successives de l'existence oder la

Der Königssohn von Kapilavastu hat den Palast seines Vaters verlassen, nachdem er Alter, Krankheit und Tod geschaut und ist Einsiedler geworden, um das Mittel zu suchen, wie man ihnen und allen damit verknüpften Schmerzen, Leiden und Unvollkommenheiten ein Ziel setzt. Er hat es nach sechsjähriger Busse endlich in jener Nacht nach der Ueberwindung des Mâra gefunden. Denn als er sich nach seinem Siege in Betrachtung über das Elend und den Jammer der Zeitlichkeit und des Lebens versenkt, fragt er sich:

Was ist die Ursache von Alter und Tod? und er antwortet:
die Geburt,
und die Ursache der Geburt?
das Daseyn,[1])
und die Ursache des Daseyns?
die Anhänglichkeit (das Haften an Welt und Daseyn)[2]),

production connexe des causes réciproques). Die Chinesen übersetzen die *Nidânas* durch *Yn Yuan* (Ursache und Wirkung). Symbolisch sind dieselben im Alph. Tib. Tab. II. dargestellt.

1) *Bhava* (Daseyn) wird von Goldstücker b. Burnouf 494 durch existence virtuelle (existentia potentialis) von Gogerly bei Hardy durch reproduction of existence, von Colebrooke durch condition of merit (*dharma*), or demerit (*adharma*) übertragen. Nach dem Mahânidâna Sutta p. 535 im Lotus wäre der Gedankengang lediglich dieser: das Daseyn ist die Ursache der Geburt, denn wenn es überhaupt kein Daseyn gäbe, würde auch keine Geburt stattfinden. „Il a été dit, o Ânanda (sagt der Buddha), la naissance a pour cause l'existence: voici maintenant, ô Ânanda, de quelle manière il faut entendre cette vérité. C'est que, ô Ânanda, si l'existence n'existait pas, aucunement, nullement, en aucune manière, absolument pas, pour personne, ni quelque part que ce fût, si, par exemple, il n'y avait ni existence du désir, ni existence de la forme, ni existence de l'absence de forme, l'existence n'existant absolument pas, alors, par suite de l'anéantissement de cette condition, connaîtrait-on la naissance? — Non, seigneur, (répondit Ânanda).

2) *Upâdâna*, von Burnouf durch conception, von Hodgson (J. of the Roy. As. Soc. III, 302) durch corporal conception, von Goldstücker durch cause materielle (de l'existence), von Colebrooke durch effort or exertion of body or speech übersetzt, glaube ich nicht als „natürliche Empfängniss," so gut dieser Begriff in der Kette der Ursachen auch zu passen scheint, sondern mit Hardy als „Anhänglichkeit," als Liebe zur Welt und was in ihr ist, fassen zu müssen. Wir sind hier, wie es mir scheint, in jener ascetischen Vorstellung, dass die

und die Ursache der Anhänglichkeit?
 das Verlangen (die sinnliche Begier),
und die Ursache des Verlangens?
 die Empfindung,
und die Ursache der Empfindung?
 die Berührung,
und die Ursache der Berührung?
 die sechs Sinne,
und die Ursache der sechs Sinne?
 Name und Gestalt,[1])
und die Ursache von Name und Gestalt,
 das Bewusstseyn,[2])

Anhänglichkeit an die Existenz und das Existirende selbst der Grund der Existenz und der Erneuerung der Existenz sey (S. 294), so dass der, welcher die Liebe sur Welt völlig in sich ausgetilgt hat (der Archat) eben dadurch die Fesseln des Daseyns sprengt, und zu existiren aufhört. Diese Interpretation wird auch durch das Mahânîdana Sutta bestätigt: „Il a été dit, ô Ânanda, l'existence a pour cause la conception: voici maintenant, ô Ânanda, de quelle manière il faut entendre cette verité. C'est que, ô Ânanda, si la conception n'existait pas, aucunement, nullement, en aucune manière, absolument pas, pour personne, ni quelque part que ce fût, par exemple, s'il n'existait ni conception du désir, ni conception des fausses doctrines, ni conception de l'éloignement de toute vertu, ni conception des discussions, la conception n'existant absolument pas, alors, par suite de l'anéantissement de cette condition connaîtrait-on l'existence? — Non seigneur, (répondit Ânanda). Augenscheinlich bedeutet conception hier nicht „natürliche Empfängniss," sondern soviel wie prise, caption, attachement etc.

1) *Nâmarûpan* giebt Goldstücker durch substantialité oder realité, Hardy durch body and mind. Die Richtigkeit der letzteren Deutung ist sehr zu bezweifeln, obwohl die bildliche Darstellung der Tibetaner (Schiff und Steuermann) dazu stimmt. *Nâma* scheint auch in dieser Zusammenstellung nichts weiter zu bedeuten als Name, da eben der Einheitsbegriff des Organismus nach buddhistischer Auffassung nur ein Name ist.

2) *Vidjnâna* nehme ich hier mit Colebrooke als „beginnendes Bewusstseyn" (incipient consciousness), d. h. als das bei der Zeugung im Mutterleibe embryonisch beginnende Bewusstseyn eines neuen Wesens. Die Vorstellung, dass das Bewusstseyn in den Schooss der Mutter hinabsteige, und im Samen einen neuen Körper annehme, ist den Buddhisten geläufig. Mahânîdana Sutta: Il a été dit, le nom et la forme ont pour cause l'intelligence (la connaissance ou la conscience): voici maintenant, ô Ânanda, de quelle manière il faut entendre cette

und die Ursache des Bewusstseyns?

die Action oder der Trieb,[1])

und die Ursache des Triebes?

die Unwissenheit.

Also von dieser letztern, als dem non plus ultra, anhebend, entspringt: aus der Unwissenheit der Trieb, aus dem Triebe das Bewusstseyn, aus dem Bewusstseyn Name und Gestalt, aus Namen und Gestalt die sechs Sinne, aus den sechs Sinnen die Berührung, aus der Berührung die Empfindung, aus der Empfindung das Verlangen, aus dem Verlangen die Anhänglichkeit (am Daseyn), aus der Anhänglichkeit (am Daseyn) das Daseyn, aus dem Daseyn die Geburt, aus der Geburt Alter und Tod.

Diese Ursachen müssen entfernt, müssen vernichtet werden, denn sie sind die Hindernisse des Nirvâna. Um Alter und Tod zu vernichten, muss die Geburt vernichtet werden; um die Geburt zu vernichten, das Daseyn; um das Daseyn zu vernichten, die Anhänglichkeit (am Daseyn); um die Anhänglichkeit zu vernichten, das Verlangen; um das Verlangen zu vernichten, die Empfindung; um die Empfindung zu vernichten, die Berührung; um die Berührung zu vernichten, die sechs Sinne; um die sechs Sinne zu vernichten, Name und Gestalt; um Name und Gestalt zu vernichten, das Bewusstseyn; um das Bewusstseyn zu vernichten, die moralische Triebkraft; um die moralische Triebkraft zu vernichten, die Unwissenheit. Ist

verité. C'est que, ô Ânanda, si l'intelligence ne descendait pas dans le sein de la mère, est-ce que le nom et la forme viendraient s'y ajouter comme ils font ici-bas? — Non seigneur, (répondit Ânanda). Aehnlich in einem Commentar zum Abhidharma (b. Burnouf 496): L'homme, ô Religieux, est formé de six éléments (*Dhâtu*). Cela résulte de cet axiome, que la réunion des six éléments est la cause de la descente du germe dans le sein de la mère. Car ces éléments sont les contenants (*Dhâ-tu*) de la naissance, parce qu'ils l'engendrent, la nourrissent et la font croître. Or ici l'élément qui engendre, c'est celui de la connaissance (ou de la conscience *Vidjnâna*), parce qu'il est l'origine d'un nouveau corps. Damit stimmt der chinesische Tractat Foe K. K. p. 287.

1) *Samskâra* ist schon oben, gleich *Vidjnâna*, als einer der fünf Skandhas besprochen worden. Die südlichen Buddhisten setzen als elfte der Grundursachen statt des *Samskâra* den *Karman*, die moralische Action, Verdienst und Schuld, woraus wir schliessen dürfen, dass Samskâra hier ebenfalls eine vorzugsweise sittliche Bedeutung habe.

die Unwissenheit vernichtet, so hat es mit Alter und Tod und allem Elend des Daseyns ein Ende.

In dieser Gedankenreihe glauben die Söhne des Buddha die absolute Wahrheit zu besitzen. Da dieselbe nur höheren Geistern, nur den gereiften Heiligen und zwar mittelst der Beschauung oder nach langen, langen Studien zugänglich ist, so kann sie natürlich von dem gemeinen, beschränkten Menschenverstande nicht begriffen werden.[1])

Der letzte Ring der Kette, die Ursache aller Ursachen, der Abgrund, aus welchem der Ocean der Erscheinungen und Leiden hervorbricht, nämlich die Unwissenheit ist nicht gewöhnliche Ignoranz, Bornirtheit oder Stupidität, sondern besteht in dem Grundirrthum, dass das Vergängliche für dauernd und das, was folglich in Wahrheit nicht ist, für wirklich gehalten wird.[2]) Die vollendete Weisheit zerstört diesen Irrthum, durchbricht die Täuschung und gelangt durch sie hindurch zum Nichts. Bist du aber inne geworden, dass alles Daseyn nichtig ist und kein anderes Seyn hat, als den Schein, als die Unwissenheit der Thoren und Blinden, dann haben Raum und Zeit, Materie, Grösse, Gestalt, Licht und Finsterniss, Name und Zahl, Nähe und Ferne, Jugend und Alter, Geburt und Tod keinen Sinn mehr für dich, sind für dich nicht wirklich, und du bist frei, bist erlöst, bist selbst nicht. Damit ist Alles erledigt.

Man sieht, die Avidyâ, das Urblendwerk und das Urübel, die Endursache aller Dinge, ist im Grunde nichts weiter, als die weltenschöpferische Mâjâ des Brahmanismus, nur mit dem Unterschiede, dass hinter ihr nicht das reine, einfache unwandelbare Seyn, sondern das Nichts lauscht. Die Mâjâ ist der Reflex des Brahma, die Avidyâ der Reflex des Nichts.

Hiermit schliesst bis auf Weiteres unsere Darstellung. Es würde nunmehr — falls Zeit und Kräfte und die erwartete Herausgabe neuer Quellen und Hülfsmittel es gestatteten — ihre Auf-

1) Weber „Die neuesten Forschungen auf dem Gebiete des Buddhismus“ p. 16 stellt die Ansicht auf, dass die *Avidyâ* der *Pakriti* des *Sânkhja*, das *Karman* oder die *Samskâras* der *Buddhi*, das *Vidjnâna* dem *Ahankâra* entsprechen u. s. w. Ich kann mich in diesem Ansicht nicht finden, und halte es für überflüssig, auf die sonstigen, völlig unverständlichen Erklärungen der Nidânas einzugehen.

2) Colebrooke l. c.

gabe seyn, die äussere Geschichte und die Gestaltung des Buddhathums seit Açôkas Tagen zu verfolgen: wie es einerseits Ceylon zu seiner Metropole des Südens macht und von hier aus Hinterindien gewinnt; wie es andererseits in den Indusländern und in Afghanistan unter der Herrschaft der Juetschi eine zweite Glanzperiode durchlebt, sich aber zugleich in deren weitem Reiche mit fremdartigen Elementen mischt; wie es von hier Baktrien und die kleine Bucharei überzieht, seinen Einfluss weit gen Westen erstreckend, so dass es mit an der Wiege des Manichäismus und der Gnosis gestanden hat, wie es ein halbes Jahrhundert n. Chr. ins Reich der Mitte aufgenommen wird, welche wechselnde Schicksale es daselbst erfährt und wie es von dort nach Japan vordringt; wie es dann durch den unter den Sassaniden neu aufblühenden Feuerdienst einiges Terrain verliert und in den folgenden Jahrhunderten von den Moslemin in Iran und Turan fast ausgerottet und selbst in seiner Heimath bedrängt wird, bis es in den späteren Jahrhunderten des Mittelalters hier gänzlich erlischt; wie es dagegen in derselben Epoche, in welcher es am Islam den gefährlichsten Feind findet, sich in Tibet festsetzt und hier unter den rohen Hirtenstämmen eine Hierarchie entwickelt, die an göttlicher Ungeniertheit sich nur mit der weiland christlich-romanischen vergleichen lässt, wie es später an dem grossen Mongolen- und Chinesenkaiser Chubilai die wichtigste Eroberung macht, die ihm seit Açôka gelungen und zwischen ihm und den tibetanischen Grosslamen ein ähnliches Verhältniss sich zu bilden anfängt, wie zwischen Karl dem Grossen und dem Bischofe von Rom; wie zwar nach der Vertreibung der Mongolen aus China der Buddhismus unter ihnen dem alten Schamanismus wieder weichen muss, wie sie aber aufs neue bekehrt, noch jetzt die gläubigsten Anhänger des Dalai Lama sind; wie die junge Mandschudynastie den Lamaismus liebkost und fördert, obgleich sie ihn innerlichst verachtet und ihn gegenwärtig im eigentlichen China nicht einmal des Mitleids würdigt; wie endlich die Berührung Europas mit den verschlossensten Ländern des Buddhathums in den letzten Jahrzehnten so häufig geworden sind, dass diesem aller Wahrscheinlichkeit nach eine nahe Krisis bevorsteht u. s. w.

Berlin, Druck der Gebr. Unger'schen Hofbuchdruckerei.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Druckfehler und Verbesserungen.

Seite 7 Zeile 22 v. oben lies: moslemitischen statt muslemitischen.
S. 17 Z. 3 v. o. lies: adoptirten st. adoptirte.
„ 33 „ 26 v. o. „ Systèmes st. Systeme.
„ 48 „ 21 v. o. „ Aufforderungen st. Anordnungen.
„ 50 „ 6 v. o. „ Handelns st. Handels.
„ 57 „ 3 v. u. „ Paramâtman st. Paramâtman.
„ 67 „ 4 v. u. „ Djnânam st. Djnânam.
„ 75 „ 2 N. 1 „ Utschadhvadjâ st. Uschadhvadja.
„ 78 „ 8 N. 1 „ Sananug st. Shanmug.
„ 92 „ 1 v. o. „ denn es ist st. dann ist es.
„ 92 „ 22 v. o. „ einige Tagereisen st. eine Tagereise.
„ 101 „ 3 N. 1 „ Mahâsthânaprâpta st. Mahâsthâmaprâpta.
„ 110 letzte Z. d. N. „ 105 n. Chr. st. 405 v. Chr.
„ 114 Z. 3 N. 1 „ Pôtâla st. Potala.
„ 112 „ 3 N. 4 „ Hodgson st. Hodyson.
„ 150 „ 14 v. o. „ zweiten st. ersten.
„ 183 „ 15 v. o. „ überliefern st. überliefere.
„ 187 „ 5 v. u. „ man sich schwer st. man schwer.
„ 225 „ 1 v. o. „ euch st. auch.
„ 228 „ 4 N. 2 „ Welterschaffung st. Weltanschauung.
„ 234 „ 30 v. o. „ Anavatapta st. Anavadapta.
„ 236 „ 1 v. o. „ Rûpa dhâtu st. Rûpa dhâta.
„ 268 „ 13 v. o. „ den Kalpa st. der Kalpa.
„ 276 „ 2 v. o. „ dritten st. zweiten.
„ 324 „ 6 N. 1 „ der Hingabe st. die Hingabe.
„ 325 „ 3 N. 1 „ Hagelfêrent st. Hagelférent.
„ 326 „ 5 v. u. „ als Yaçôdharâ st. des Yaçodharâ.
„ 326 „ 1 N. 1 „ Mahâdêvi st. Mahâdevi.
„ 327 „ 11 v. o. „ Mâitrêya st. Mâitreya.
„ 359 „ 4 v. u. „ Samanâer st. Semanäer.
„ 354 „ 2 v. o. „ Klöster st. Kloster.
„ 379 „ 12 v. o. „ dargestalt st. dargestellt.
„ 400 „ 4 v. u. „ an die drei st. an drei.
„ 412 „ 1 N. 1 „ Riddhi st. Riddi.
„ 419 „ 20 v. o. „ Erleuchtung st. Erleuchtung.
„ 476 „ 3 v. u. „ Vielweiberei st. Vielweiberei.
„ 620 „ 21 v. o. „ Uruvilva st. Urvilva.
„ [illegible] „ 3 v. o. „ Hindi st. Hindu.

Druckfehler und Verbesserungen.

Seite 2 Zeile 22 v. oben lies: moslemitischen statt moslemetischen.
S. 17 Z. 2 v. o. lies: adoptirten st. adoptirte.
„ 33 „ 26 v. o. „ Systemes st. Systeme.
„ 48 „ 21 v. o. „ Anforderungen st. Anordnungen.
„ 50 „ 6 v. o. „ Handelns st. Handels.
„ 57 „ 5 v. u. „ Paramâtman st. Paranâtman.
„ 67 „ 4 v. u. „ Djnânam st. Djânam.
„ 75 „ 2 N. 1 „ Utschadhvadja st. Utschadvadja.
„ 78 „ 3 N. 1 „ Ssanang st. Shanang.
„ 92 „ 1 v. o. „ denn es ist st. dann ist es.
„ 92 „ 22 v. o. „ einige Tagereisen st. eine Tagereise.
„ 101 „ 3 N. 1 „ Mahâsthânaprâpta st. Mahâsthâmaprâpta.
„ 113 letzte Z. d. N. „ 400 n. Chr. st. 400 v. Chr.
„ 114 Z. 5 N. 1 „ Pôtâla st. Pâtâla.
„ 112 „ 2 N. 4 „ Hodgson st. Hodyson.
„ 150 „ 14 v. o. „ zweiten st. ersten.
„ 183 „ 15 v. o. „ überliefern st. überliefere.
„ 187 „ 5 v. u. „ man sich schwer st. man schwer.
„ 225 „ 1 v. o. „ euch st. auch.
„ 228 „ 4 N. 2 „ Welterschaffung st. Weltanschauung.
„ 234 „ 20 v. o. „ Anavatapta st. Anavadapta.
„ 236 „ 1 v. o. „ Rûpa dhâtu st. Rûpa dhâta.
„ 268 „ 19 v. o. „ den Kalpa st. der Kalpa.
„ 275 „ 2 v. u. „ dritten st. zweiten.
„ 324 „ 6 N. 1 „ der Hingabe st. die Hingabe.
„ 325 „ 5 N. 1 „ flagellèrent st. flagollèrent.
„ 326 „ 5 v. u. „ als Yaçôdharâ st. des Yaçôdharâ.
„ 326 „ 1 N. 1 „ Mahâdêvî st. Mahêdêvi.
„ 327 „ 11 v. o. „ Mâitrêya st. Mâtrêya.
„ 359 „ 4 v. u. „ Samanäer st. Semanäer.
„ 371 „ 2 v. o. „ Klöster st. Kloster.
„ 379 „ 13 v. o. „ dergestalt st. dergestallt.
„ 406 „ 4 v. u. „ an die drei st. an drei.
„ 412 „ 1 N. 1 „ Riddhi st. Riddi.
„ 440 „ 20 v. o. „ Erleuchtung st. Erlenchtung.
„ 476 „ 3 v. u. „ Vielmännerei st. Vielweiberei.
„ 526 „ 21 v. o. „ Uruvilva st. Urivilva.
„ 534 „ 3 v. o. „ Hindi st. Hindu.
„ 549, 12 v. u. „ [illegible]

11101
R. Buchner
Buchbinderei
84098 Hohenthann

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Koeppen, Carl Friedrich

Die Religion des Buddha

Bd.: 1

Berlin 1857

H.g.hum. 130 ln-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10435349-7